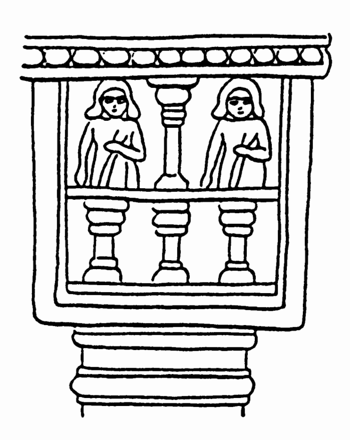
Orbis Biblicus et Orientalis 144

Christl Maier

Die «fremde Frau» in Proverbien 1-9

Eine exegetische
und sozialgeschichtliche Studie



Universitätsverlag Freiburg Schweiz
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Maier, Christl:
Die «fremde Frau» in Proverbien 1-9:
eine exegetische und sozialgeschichtliche
Studie/Christl Maier.
– Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl.; Göttingen:
Vandenhoeck und Ruprecht, 1995
(Orbis biblicus et orientalis; 144)
Zugl.: Berlin, Humboldt-Univ., Diss.
ISBN 3-7278-1017-3 (Univ.-Verl.)
ISBN 3-525-53779-4 (Vandenhoeck & Ruprecht)
NE: GT

Die Druckvorlagen wurden von der Verfasserin
als reprofertige Dokumente zur Verfügung gestellt

Paulusdruckerei Freiburg Schweiz

ISBN 3-7278-1017-3 (Universitätsverlag)
ISBN 3-525-53779-4 (Vandenhoeck & Ruprecht)

Meinen Eltern,
die mich mit Weisheit und Geduld
erzogen

Vorwort

Die vorliegende Studie wurde im Dezember 1994 von der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin als Dissertation angenommen und für den Druck teilweise überarbeitet.

Das Thema der Arbeit verbindet zwei Interessengebiete, die mein Studium und meine Zeit als wissenschaftliche Mitarbeiterin begleitet haben. Das Interesse an der Sozialgeschichte als Frage nach den materiellen und gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen biblischer Texte wurde entscheidend gefördert durch Seminare und Vorlesungen bei Prof. Dr. Peter Welten. Ihm danke ich an erster Stelle für seine Ermutigung und kritische Begleitung als Lehrer und Doktorvater. Sein grundlegendes Vertrauen in meine Person und meine Arbeit ermöglichte mir, eigene Schwerpunkte zu setzen. Das Interesse an der Konzeption biblischer Bilder von Frauen entstand im Rahmen feministisch-theologischen Nachdenkens über die Bibel und deren Interpretation, insbesondere durch anregende Diskussionen mit den Frauen des Forschungsprojekts Hedwig Jahnow, Marburg.

Danken darf ich darüber hinaus vielen, die mein Arbeiten unterstützt und gefördert haben. Mein Kollege Dr. Ernst Michael Dörrfuß war mir stets ein kompetenter Gesprächspartner und solidarischer Mitstreiter. Kollegiale, freundschaftliche und zuletzt auch praktische Unterstützung leisteten Karin Borck, Philipp Enger, Dr. Jens Herzer, Ursula Löcklin, Adelheid Ruck-Schröder, Gerhard Stiglmair und Nicola Wendebourg. Stefan Blauß begleitete mich in herausfordernder und bereichernder Weise. Die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Bibliothek der ehemaligen Kirchlichen Hochschule Berlin, allen voran Diplom-Bibliothekar Hein Ammerlahn, sorgten tatkräftig und aufmunternd für die literarische Basis meiner Arbeit. Prof. Dr. Rüdiger Liwak verdanke ich ein weiterführendes Zweitgutachten, den Herausgebern Othmar Keel und Christoph Uehlinger die Aufnahme der Studie in die Reihe OBO und eine gute Betreuung im Blick auf die Drucklegung. Ich danke der Evangelischen Landeskirche in Württemberg für einen namhaften Druckkostenzuschuß und Prof. Dr. Cilliers Breytenbach für seine Bemühung um einen Beitrag aus dem Hochschulsonderprogramm II.

Geographische Namen und Ortsnamen folgen dem Register des 'Biblischen Reallexikons, hg.v. Kurt Galling, HAT 1/1, Tübingen ^{2}1977' sowie dem von Manfred Wüst erstellten 'Geographischen Verzeichnis im Register zur ZDPV 81-85, Wiesbaden 1972, 7-28'. Die Umschrift semitischer Sprachen folgt dem System des 'Biblischen Reallexikons', das dem System der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft analog ist.

Berlin, im September 1995 Christl Maier

INHALT

III TEXTANALYSEN

I EINLEITUNG

1 Zur Verbindung von Sozialgeschichte und Exegese

Den sozialgeschichtlichen Kontext poetischer Texte bestimmen zu wollen, erscheint auf den ersten Blick als ein schwieriges Unternehmen. Deutlicher noch als erzählende Texte spiegeln poetische eine fiktive Weltsicht, subjektive Einsichten ihrer Autoren und Autorinnen, während sozialgeschichtliche Fragen auf datierbare Ereignisse, politische und wirtschaftliche Verhältnisse sowie gesellschaftliche Konstellationen ausgerichtet sind.

Obwohl die in Prov 1-9 gesammelten Lehrreden und Gedichte poetische Texte sind - stilistisch durchdacht, angefüllt mit Parallelismen und Metaphern -, ist ihre Funktion nicht, ästhetisch zu gefallen, sondern argumentativ zu überzeugen. Die häufige Anrede "mein Sohn"[1] sowie zahlreiche Imperative und Vetitive stützen als formale Kennzeichen Mahnungen und Warnungen an den intendierten Adressaten seitens einer Lehrperson, deren Meinung deutlich zum Ausdruck kommt. Selbst das Lob der Weisheit (Prov 3,13-26) und die dieser Gestalt zugeschriebenen Ich-Reden (Prov 1,20-33; 8,1-36) enthalten mahnende Sätze und Aufforderungen zu einem bestimmten Verhalten. Weisheitliche Rede, die in Prov 10-30 in Sentenzen, Sprichworte und Zahlensprüche gefaßt ist, also kommentierend auf typische Lebenssituationen rekurriert, sucht in Prov 1-9 im Stile der Lehrer-Schüler-Ermahnung[2] bestimmte Situationen vorausblickend zu vermeiden. Aufgrund der sich in den Mahnreden spiegelnden Vorstellung von gesellschaftlicher Ordnung ist die Suche nach den Trägerkreisen dieser Belehrung ein, wie ich meine, lohnendes Unternehmen.

Wenn die vorliegende Arbeit die Warnungen vor der 'fremden Frau' in Prov 2,1-22; 5,1-23; 6,20-35; 7,1-27 sowie Prov 9,1-6.13-18 herausgreift, so deshalb, weil diese Gestalt in der bisherigen Forschung ein Schattendasein geführt hat, während die Weisheitsgestalt als ihr Gegenüber Thema zahlreicher Studien ist[3]. Die einzige Monographie zur 'fremden Frau' in Prov 1-9 von Gustav Boström stammt aus dem Jahr 1935[4].

---

1 Vgl. Prov 2,1; 3,1.11; 4,10.20; 5,1; 6,1.20; 7,1.

2 Diese Bezeichnung erfolgt häufig in Analogie zur ägyptischen Weisheitsliteratur. Siehe unten 1.7, S.16f.

3 Aus der Fülle der Arbeiten sei hier die 1985 erschienene Dissertation zur Weisheit von C.V.Camp genannt. Sie bietet Überblicke zu den Deutungen der Weisheitsgestalt (Wisdom, 23-68) sowie zur Einordnung der Sammlung Prov 1-9 (a.a.O., 151-178). Auch die in Kürze erscheinende Dissertation G.Baumanns enthält einen Forschungsbericht zu Interpretationen der Weisheitsgestalt sowie zu Hauptlinien der Forschung zur Weisheit im 20.Jh. Vgl. dies., Weisheitsgestalt, Diss.masch., 1-72.

4 Vgl. G.Boström, Proverbiastudien. Die Auseinandersetzung mit Boström erfolgt in der Forschungsgeschichte (siehe unten, S.7-9) und in der Textanalyse zu Prov 7,

Aufgrund der Benennung der Frauengestalt als אשה זרה und נכריה standen diese Begriffe sowie die Frage nach Wesen und Identität der 'fremden Frau' lange Zeit im Mittelpunkt des Interesses[5]. Erst in jüngster Zeit wird die literarische Charakterisierung der Gestalt in Zusammenhang mit Fragen nach Funktion und Intention der Reden in Prov 1-9 diskutiert, so daß die historische Einordnung der Texte stärker zum Tragen kommt. Die Datierung von Prov 1-9 in nachexilische Zeit kann aufgrund bisheriger Forschungsergebnisse als Arbeitshypothese vorausgesetzt werden. Daß die Texte aus dem judäischen Kernland, nicht aus der Diaspora stammen, ist ebenfalls Konsens[6]. Die vorliegende Arbeit sucht diese generelle Einordnung und den Trägerkreis der Texte zu präzisieren.

Dazu ist es notwendig, die bisherigen Ergebnisse der Forschung zur politischen, wirtschaftlichen und sozialen Lage der nachexilischen Gemeinschaft in Juda zu thematisieren[7]. Stellt schon die Sozialgeschichte Israels einen "dünn gesponnenen Faden der Wissenschaftstradition"[8] dar, so erfährt die nachexilische Zeit erst seit den siebziger Jahren breiteres Interesse[9]. Grundlage sozialgeschichtlicher Forschung ist neben biblischen und außerbiblischen Texten die materielle Kultur einer Epoche[10], so daß ein Zugang, der die verschiedenen literarischen und archäologischen Quellen[11] zunächst in ihrer Eigenständigkeit wahrnimmt, nötig ist[12]. Da Prov 1-9 bisher in sozialgeschichtlicher Hinsicht kaum ausgewertet wurde, und eine solche Auswertung zudem einen weiteren Hori-

---

(siehe unten, S.198-207.)

5 Vgl. die Forschungsgeschichte unten, S.7.

6 Siehe dazu unten, S.24.

7 Zu Fragestellungen und Motiven sozialgeschichtlicher Forschung im 20.Jh. vgl. P.Welten, Ansätze, 210-215.

8 W.Schottroff, Soziologie, 46. Schottroff hält die Entwürfe von M.Weber und A.Causse für modellhaft. Vgl. auch P.Welten, Ansätze, 213.

9 Siehe unten S.25f.

10 Nach W.Schottroff, Soziologie, 48, beruht Sozialgeschichte auf der "Totalanaylse" aller sozial relevanten Aspekte der Lebenswelt Israels. Daher können Daten nicht allein auf einer Textbasis wie Prov 1-9 erhoben werden. Ganz ähnlich argumentiert N.K.Gottwald, Method, 29.

11 Zur grundsätzlichen Problematik der 'Verwertbarkeit' archäologischer Ergebnisse vgl. F.Crüsemann, Exegese, 177-193.

12 Wegweisend ist das Konzept der 1988 in Paris gegründeten "Association pour la Recherche sur la Syrie-Palestine à l'époque perse" (ASPEP), die (Sozial-)Geschichte der persischen Satrapie Transeuphratène zum Gegenstand hat, vgl. J.Élayi/J.Sapin, Nouveaux regards, bes. 36-47. Die genannte Studie formuliert Problemhorizonte und Fragestellungen der Forschungsgemeinschaft, die Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen verschiedener Disziplinen zum Diskurs einlädt, um Verstehensmodelle gemeinsam zu erarbeiten.

zont erfordert als die hier bearbeitete Textgrundlage, erfolgen sozialgeschichtliche Untersuchung einerseits und exegetische Analyse andererseits in zwei aufeinander bezogenen Schritten[13].

Themen und Ergebnisse bisheriger sozialgeschichtlicher Forschung zur perserzeitlichen Provinz *Yəhūd* werden anhand eines Überblicks vorgestellt, der sich an den in der Auslegung der 'fremden Frau' aufgeworfenen Themen orientiert[14]. Zunächst wird die materielle Hinterlassenschaft der persischen Zeit speziell für die Bergregion *Yəhūd* anhand wichtiger archäologischer Studien vorgestellt, gegliedert nach Siegeln, Münzen, Besiedlung/Architektur, Kleinfunden sowie Kultstätten und -objekten. Diese zusammenfassende Darstellung des aktuellen Forschungsstandes ist als grundlegende Materialsammlung zu verstehen. Sie ermöglicht eine angemessene Beurteilung der sozialgeschichtlich ausgerichteten Studien, die meist nur eklektisch auf das ihnen jeweils bekannte Material zurückgreifen. Die im folgenden aufgeführten Einzelstudien sind einerseits auf Wirtschaft und Soziologie ausgerichtet (Kreissig, Weinberg) und beziehen andererseits bewußt die religiöse Tradition mit ein (Kippenberg, Crüsemann, Albertz, Hoglund)[15].

Die exegetische Bearbeitung der Proverbientexte erfolgt in einem zweiten Schritt auf dem Hintergrund des Kenntnisstandes zur Sozialgeschichte Judas in persischer Zeit. Die Textanalysen bieten verschiedene Zugänge, um die unterschiedlichen Ebenen der Texte angemessen zu erfassen[16]. Die Untersuchung der Sprachgestalt und Wortfelder sowie der Traditionsgeschichte und der Metaphern erfaßt das Porträt der 'fremden Frau' auf literarischer Ebene beschreibend und ordnet es in die alttestamentliche Tradition ein. Außerbiblische Weisheitstexte und die zwischentestamentliche weisheitliche Literatur treten von daher bewußt in den Hintergrund. Die Texte zur Weisheitsgestalt in Prov 1-9 werden nur punktuell herangezogen[17], um das Verhältnis beider Frauengestalten zu klären. Die Untersuchung der in den Lehrreden greifbaren sozialgeschichtlichen Daten, etwa Realien und Hinweise auf soziologische Phänomene, zielt auf eine

---

13 Dieser Verbindung zweier so eigenständiger Zugänge trägt das "und" im Untertitel Rechnung.

14 Vollständigkeit würde den Rahmen der Studie sprengen und ist daher nicht angestrebt.

15 Da die genannten Studien immer wieder auf Neh 5 sowie Esr 9-10; Neh 13,23ff. zu sprechen kommen, wird die Auslegung dieser Texte jeweils in einem Exkurs thematisiert. Siehe unten, S.48-50 und 60-64.

16 Vgl. zur Methodik der Zugänge unten, S.69-84.

17 Eine eingehende Untersuchung und theologische Bewertung der Weisheitsgestalt bietet G.Baumann, Weisheitsgestalt. Herzlichen Dank an die Verfasserin für die gewährte Einsicht in das Manuskript und für kreative Gespräche über unser beider Themen.

Verhältnisbestimmung zu den aus der Forschung erhobenen Ergebnissen und dient der Zuordnung der Texte zu einer Trägergruppe.

In einem dritten Teil werden die Ergebnisse der vorliegenden Studie, insbesondere zum Porträt der ‘fremden Frau’ sowie zu Ort, Funktion und Trägerkreis der sie thematisierenden Mahnreden zusammengefaßt.

2 *Die Bedeutung der Begriffe* אשה זרה *und* נכריה

Die ‘fremde Frau’ wird explizit in Prov 2,16; 5,3.20; 6,24 und 7,5 genannt. Die Texte gebrauchen beide Begriffe variantenreich und nennen weitere Frauen, deren Bezug zur ‘Fremden’ im einzelnen zu klären ist. Einen ersten Überblick gibt die folgende Tabelle[18].

Tabelle 1: Die Begriffe אשה זרה *und* נכריה *in Prov 1-9*

2,16		נכריה	| |	אשה זרה	
5,3				זתה	
5,18					אשת נעורך
5,20		נכריה	| |	זרה	
6,24		נכריה	| |		אשת רע
6,26	אשה זונה		| |		אשת איש
6,29					אשת רעהו
6,32	אשה				
7,5		נכריה	| |	אשה זרה	
7,10	אשה				
9,13					אשת כסילות

Die Bedeutung der Begriffe ist schon für die Versionen nicht eindeutig festgelegt. Die Septuaginta übersetzt die *termini* analog zu ihrem Verständnis des Kontextes[19]: In Prov 2,16 wird gar nicht von einer Frau gesprochen, in 5,3 זרה mit γυνὴ πόρνη "Hure" übersetzt. In 7,5 werden beide Begriffe in der Wendung γυνὴ ἀλλότρια καὶ πονηρά zusammengezogen. Die Vulgata übersetzt זרה bzw. אשה זרה meist mit "aliena", נכריה mit "extranea", in Prov 7,5 jedoch in umgekehrter Zuordnung. Auch die syrische Übersetzung versteht die Begriffe als Synonyme und bietet in Prov 2,16 und 7,5 nur jeweils einen Ausdruck für beide. Das Targum gibt זרה (אשה) durchgängig mit חילונתא (אתתא) und נכריה mit נכריתא

---

18 Aufgenommen sind alle Nennungen im Kontext der ‘Fremden’, mit Ausnahme der Weisheitsgestalt. Das Zeichen | | bedeutet, daß die Begriffe im *parallelismus membrorum* begegnen.

19 Zum Charakter der Proverbien-LXX siehe unten, S.69f.

wieder. Es folgt somit dem Sprachgebrauch des masoretischen Textes.

Die uneinheitliche Übersetzung durch die Versionen weist darauf hin, daß die verwendeten Bezeichnungen in ihrer Bedeutung nicht festgelegt sind. Zum Begriff זר hat L. A. Snijders eine ausführliche Studie vorgelegt[20].

Das Verbaladjektiv זר ist demnach von der Wurzel זור in der Bedeutung "sich abwenden, sich entfernen" herzuleiten. Als Grundbedeutung notiert Snijders "der sich Distanzierende, der sich Entfernende"[21]. In prophetischen Texten werden häufig die ausländischen Kriegsgegner als זרים bezeichnet[22]. In priesterlicher Tradition wird זר für den außerhalb der Priesterschaft stehenden, nicht zum Dienst am Heiligtum zugelassenen Laien verwendet[23]. In der Weisheitsliteratur begegnet der Begriff vor allem in zwei Zusammenhängen: in den Warnungen vor der Bürgschaftsleistung gegenüber einem Nicht-Verwandten[24] und in den Stellen zur 'fremden Frau'. Snijders versteht die 'Fremde' als bestimmten Typus: "Die Adj. *zārāh* und *nǒkrijjāh* zeigen u.E. ein Weib an, das sich entfernt hat von ihrer Stelle in der Gesellschaft. Die Wörter 'ungebunden, zügellos' oder 'unzüchtig' zeigen genau ihren wahren Charakter [...]. So ist auch hier, wie so oft, im Begriff *zār* eine Drohung eingeschlossen."[25] Allerdings merkt Snijders an, daß die Bedeutung des Begriffs זר durch den jeweiligen Kontext, in dem er gebraucht werde, bestimmt werden müsse[26]. Das feminine Adjektiv זרה begegnet außerhalb Prov 1-9, auf eine Frau bezogen, nur noch im Plural, in Prov 22,14:

> Eine tiefe Grube ist der Mund der fremden Frauen (זרות)[27],
> wem JHWH zürnt, der wird dort hineinfallen.

Auch der Begriff נכרי/נכריה, der ein Beziehungsverhältnis zwischen Personen anzeigt[28], ist in seiner Bedeutung komplex.

נכרי bezeichnet meist den Volksfremden[29], der etwa im Deuteronomium als nicht zur Religionsgemeinschaft gehörender Fremder vom גר unterschieden wird[30]. Der Begriff wird - analog zu זר - vor allem im deuteronomistischen Sprachgebrauch[31] für die fremden

---

20 Vgl. L.A.Snijders, Meaning, 1-154. Eine Zusammenfassung der Studie bietet Snijders, Art.: זָר/זור, ThWAT II, 556-564. Snijders' Ergebnisse werden aufgenommen durch R.Martin-Achard, Art.: זָר, THAT I, 520-522.

21 L.A.Snijders, Art.: זָר/זור, ThWAT II, 557f., unter Verweis auf Hi 19,13; Ps 78,30.

22 Vgl. a.a.O., 559, sowie Jes 1,7; 25,2; Jer 51,2; Ez 28,7; 30,12; Hos 7,9.

23 Vgl. a.a.O., 561, sowie Ex 29,33; Lev 22,12; Num 17,5; 18,7.

24 Vgl. Prov 6,1; 11,15; 20,16; 27,13.

25 L.A.Snijders, Art.: זָר/זור, ThWAT II, 562. Vgl. ders., Meaning, 99.

26 Vgl. L.A.Snijders, Art.: זָר/זור, ThWAT II, 563.

27 LXX übersetzt "der Mund des Gesetzesübertreters" und fügt einen weiteren Vers über die bösen Wege der Frevler hinzu. Vulgata, Syriaca und Targum übersetzen den MT.

28 So B.Lang, Art.: נכר, ThWAT V, 456.

29 So Dtn 14,21; 15,3; 23,21; Jdc 19,12; IISam 15,19; IReg 8,41.43; u.ö. Vgl. auch R.Martin-Achard, Art.: נֵכָר, THAT II, 66-68.

30 Vgl. B.Lang, Art.: נכר, ThWAT V, 457; C.Bultmann, Der Fremde, 93-102. In dtr. überarbeiteten Texten wie Dtn 29,21-27 und IReg 8,41-43 wird jedoch der Eintritt des נכרי in die Religionsgemeinschaft diskutiert. Vgl. a.a.O., 140-144.

31 Vgl. etwa Gen 35,2.4; Dtn 31,16; 32,12; Jos 24,22; Jdc 10,16; ISam 7,3; Jer 5,19

Götter verwendet. An einigen Stellen bezeichnet נכרי/נכריה jedoch außerhalb der Familie stehende Personen, die nicht ethnisch fremd sind[32]. Die in Esr 10 und Neh 13,26f. genannten נשים נכריות sind nicht eindeutig als ethnisch fremde Frauen auszumachen[33]. Die Ehen mit ihnen sollen geschieden werden, da sie nach der Formulierung in Esr 10,2 einen Treuebruch gegenüber JHWH darstellen. Neh 13,26 erinnert in diesem Zusammenhang an die ausländischen Frauen Salomos, die schon in der deuteronomistischen Königskritik IReg 11,1.8 als Ursache für Salomos Versündigung genannt werden. Der einzige weitere Beleg zu נכריה findet sich in Prov 23,27f.:

> Eine tiefe Grube ist die Hure (זונה)[34]
> und ein enger Brunnen die Fremde (נכריה).
> Ja, wie ein Räuber lauert sie
> und mehrt die Treulosen unter den Menschen.

Zusammenfassend ist festzuhalten, daß die jeweilige Bedeutung von זרה und נכריה durch den literarischen Kontext der Stellen bestimmt wird. Wie Snijders für den Begriff זר/זרה zeigt, hat auch נכרי/נכריה eine negative, insbesondere bedrohliche, Konnotation[35]. Dabei ist נכריה nicht auf die Bedeutung "ethnisch fremde Frau" einzugrenzen. Die parallelen Aussagen Prov 22,14a und 23,27 weisen ebenfalls auf die Schwierigkeit einer Differenzierung zwischen זרה und נכריה hin. Die Bedeutung beider Begriffe muß daher sowohl vom literarischen Kontext her als auch im Blick auf die jeweils zur Debatte stehenden soziologischen Gruppen erörtert werden. Um einen Einblick in die im Zusammenhang mit dem Bild der 'fremden Frau' verhandelten Themen zu erhalten, ist es unerläßlich, die in der bisherigen Forschung vertretenen Thesen zu dieser Gestalt zu skizzieren.

---

sowie B.Lang, Art.: נכר, ThWAT V, 461.

32 Lea und Rahel bezeichnen sich ihrem Vater gegenüber als נכריות (Gen 31,15). "Entfremdet" von ihren Verwandten fühlen sich der Beter in Ps 69,9 und Hiob in Hi 19,15.

33 Siehe den Exkurs zu Esr 9f., Neh 13,26f. unten, S.60-64.

34 BHS ändert im Anschluß an LXX, die jedoch von einem fremden Haus redet, in זרה. MT wird von den restlichen Versionen gestützt.

35 Für einen entsprechenden Hinweis danke ich Christine Caesperlein.

II ZUR FORSCHUNGSGESCHICHTE

1 *Die Interpretation der 'fremden Frau' in der Forschung*

Die 'fremde Frau' wurde im Zusammenhang mit der Weisheitsgestalt Gegenstand von Untersuchungen, vor allem seit Beginn des 20. Jahrhunderts. Während die Weisheitsgestalt in den letzten Jahren erneut reges Interesse gefunden hat, fristet die 'fremde Frau' als negatives Gegenbild zu jener eine Art 'Randexistenz' neben der Weisheit.

Meines Wissens ist die 1935 in Lund erschienene Studie Gustav Boströms 'Proverbiastudien. Die Weisheit und das fremde Weib in Spr. 1-9' die einzige Monographie zur 'fremden Frau'. Da Boström ausführlich die seiner Studie vorausliegenden Interpretationen der Gestalt vorstellt, ist es nicht notwendig, die frühe Forschung erneut zu thematisieren[1]. Insgesamt hat die 'Fremde' einige wenige unterschiedliche Interpretationen erfahren, die in Kommentaren, Lexikonartikeln und Aufsätzen beständig wiederkehren. Sie können nach einer ausführlicheren Würdigung der Arbeit Boströms in Kürze dargestellt werden.

1.1 Die 'fremde Frau' als Anhängerin eines fremden Kults

Boströms Studie geht einen Mittelweg zwischen der Deutung der 'fremden Frau' als Bild realer Frauen[2] und ihrer Deutung als rhetorische Figur und Gegenbild zur Weisheit[3]. Seine Interpretation basiert auf der Auslegung von Prov 7,1-27, da dieser Text die ausführlichste Schilderung der Gestalt bietet: Die זרה und נכריה Genannte ist demnach eine Ausländerin[4], die sich als "Frau im Fenster"[5] als Verehrerin einer Liebesgöttin, etwa der babylonischen *Ištar*, der kanaanäischen Astarte oder der zypri-

---

1 Gelegentlich wird jedoch auf Thesen von vor 1935 verwiesen, wenn dies für das Verständnis nötig erscheint.

2 Boström kritisiert an der "buchstäblichen" Deutung, sie könne den Widerspruch zwischen 'fremder Frau' und Weisheit nicht erklären. Vgl. ders., Proverbiastudien, 41.

3 Der "allegorischen" Deutung hält Boström vor, sie lasse sich bei genauerer Textanalyse nicht halten. Vgl. a.a.O., 32.

4 Die Deutung der hebräischen Begriffe als "ausländisch" beruht auf der Bevorzugung des Begriffs נכריה: "*zār*, dessen Bedeutung umfassender ist, erhält seine nähere Erklärung durch *nåkrī*" (a.a.O., 52). Zudem stellt Boström die These auf, es gebe ein israelitisches "Ackerbauideal", das im Gegensatz zum Handel, der von Ausländern kontrolliert werde, stehe. Dieses Ideal wird in einer hypothesenreichen Argumentation ausgehend von den Warnungen vor Bürgschaft in Prov 17,18; 20,16 und 6,1-5 (vgl. a.a.O., 53-102) rekonstruiert. In dem Prov 7,19f. erwähnten Ehemann der Frau erkennt er den ausländischen Händler (vgl. a.a.O., 134).

5 Zu seiner Änderung des masoretischen Textes von Prov 7,6f. nach LXX siehe unten, S.199.

schen Aphrodite zu erkennen gibt[6] und einen sexuellen Kult ausübt[7]. Der Gegensatz zwischen 'fremder Frau' und Weisheitsgestalt ist somit ein kultischer[8]. Als innerisraelitische Konkurrentin zur Liebesgöttin stelle die Weisheit in Prov 1-9 eine "Kompensation für die verlorene Astarte"[9] dar. Die 'Fremde' zeige mit ihrer Verderben bringenden Art die Kehrseite der Fruchtbarkeitsgöttin und sei deshalb dem Bild der kriegerischen *Ištar* vergleichbar[10]. Boström übernimmt in seiner Deutung die biblische Polemik gegen Fruchtbarkeitsriten und sexuelle Ausschweifungen, die nach Hos 4, 13f.; Ez 16,23ff. und Num 25,1-7 eine Gefahr für die Verehrung JHWHs darstellen[11]. Er datiert Prov 1-9 eher implizit in die nachexilische Zeit[12]. Vorexilische und zwischentestamentliche[13] Texte verwendet er dabei gleichermaßen als 'Parallelen', da er die Gefahr eines Kultes mit sexuellen Ausschweifungen in allen Zeiten für virulent hält.

Die These, eine altorientalische Göttin könne Vorbild der Weisheit in Prov 1,20-33; 8,22-31 gewesen sein, wurde bereits 1911 von Paul Volz vertreten[14]. William F. Albright verband 1919/20 in einer motivgeschichtlichen Untersuchung die Tradition der mesopotamischen Weingöttin, der *Ištar* und der Weisheitsgestalt[15].

Obwohl Boströms Deutung viel Kritik erfahren hat[16], wird sie bis in jüngste Zeit als mögliche Interpretation der Frauengestalten angeführt[17].

Die kultische Interpretation der 'Fremden' ist 1977 von Leo G. Perdue[18] erneut vertreten worden. Er übersetzt die Texte zur 'fremden Frau' sehr tendenziös und vergleicht sie mit ugaritischen Mythentexten. Die 'Fremde' ist demnach eine verheiratete israelitische Frau, die entweder sich prostituiert, um den Lebensunterhalt zu verdienen, oder Anhängerin bzw. Kultpriesterin einer Fruchtbarkeitsreligion ist[19]. Perdue legt sich

---

6 Vgl. a.a.O., 123.
7 Vgl. a.a.O., 123-127. Siehe auch den Exkurs zum Motiv der 'Frau im Fenster' unten, S.198-206.
8 Vgl. G.Boström, Proverbiastudien, 135.
9 A.a.O., 173 (im Original kursiv).
10 Vgl. a.a.O., 136.
11 Vgl. a.a.O., 127-131.
12 Vgl. a.a.O., 132.
13 So z.B. Stellen aus Sir, Weish, EpJer, TestRub.
14 Vgl. P.Volz, Weisheit, 106.
15 Vgl. W.F.Albright, Goddess, 258-294.
16 Vgl. etwa B.Gemser, Sprüche, HAT I/16, 6; H.Ringgren, Word, 133-138; L.A.Snijders, Meaning, 100-104; W.McKane, Proverbs, OTL, 328-331; B.Lang, Lehrrede, 91-93.
17 Boströms Deutung folgen: W.F.Albright, Sources, 10; G.von Rad, Theologie I, 457; mit Einschränkungen: R.N.Whybray, Wisdom, 89-92.
18 Vgl. L.G.Perdue, Wisdom.
19 Vgl. a.a.O., 147.

letztlich jedoch nicht fest, wenn er meint, die 'fremde Frau' sei "a rather motley figure who includes the adulteress, the prostitute, the fertility devotee, the fertility goddess, and finally the personification of folly as a fertility goddess."[20]
Neuerdings hat Urs Winter auf Übereinstimmungen in Motiven der Weisheitsgestalt in Prov 1-9 mit der Ikonographie der Göttin im syrisch-kanaanäischen Raum aufmerksam gemacht[21], ohne jedoch die Gestalt einer bestimmten Göttin zuzuweisen[22]. Hinsichtlich der 'fremden Frau' kritisiert Winter zwar die These Boströms[23] als zu einseitig. Er anerkennt aber, daß die 'Fremde' in Prov 7 "Züge einer dämonisierten Verehrerin der Göttin"[24] trage. Winters Hauptargument, die Wendung "Putz der Hure" in Prov 7,10 sei mit Ps 73,6 als ein Schmuckstück zu verstehen, das die 'Fremde' als Verehrerin der Göttin ausweise, ist indes nicht stärker als die von Boström vorgebrachten Argumente[25].

1.2 Die 'fremde Frau' als Ehebrecherin

Paul Humbert hat in zwei Aufsätzen von 1937 und 1939 Boströms Interpretation widersprochen[26]. Zu den femininen Adjektiven זרה und נכריה in Proverbien 1-9 bemerkt er: "ni le contexte ni la statistique n'imposent exclusivement le sens politique et ethnique «étrangère», mais, au contraire, la statistique autorise formellement le sens «femme d'autrui» (...), ou étrangère, mais à la famille seulement."[27] Somit ist die Frauengestalt nach Humbert die Frau eines anderen Mannes (זרה), die unbekannt, nicht zugehörig ist (נכריה)[28]. In der Auslegung der Proverbienstellen im Rahmen ihres Kontexts sieht Humbert diese Beobachtungen bestätigt: Die Gestalt sei eine verheiratete, israelitische Frau[29]. Der Kontext handle, ganz

---

20 A.a.O., 154.
21 Vgl. U.Winter, Frau, 508-529. Die materialreiche Studie hat jedoch einige methodische Probleme. Vgl. die Rezension von W.Groß, ThQ 164 (1984), 219f.
22 Zu Winters Deutung der 'Fremden' siehe unten, S.12.
23 Vgl. U.Winter, Frau, 615.
24 A.a.O., 624.
25 Vgl. die Kritik des Rezensenten Groß an Winters großzügiger Verbindung von Prostitution und Göttinverehrung, ThQ 164 (1984), 220: "Man mag fragen, [...] ob sein [sc.: Winters] sehr weiter Begriff von 'Heiliger Hochzeit' hilfreich ist, deren Vorstellungsgut er noch im Syrien/Palästina des ersten Jahrtausends als intakt vermutet und in deren Kontext er sogar die sakrale und selbst die profane Prostitution behandelt". Vgl. auch den Exkurs zum Motiv der 'Frau im Fenster' unten, S.198-206.
26 Vgl. P.Humbert, La femme, 49-64; ders., Les adjectifs, 259-267.
27 P.Humbert, Les adjectifs, 263.
28 Vgl. a.a.O., 265.
29 So schon B.Gemser, Sprüche, HAT I/16, 6. Den Begriff נכריה versteht Gemser als Schimpfwort im Sinne von "Dirne", da "Unzucht ihrer Natur nach vorzugsweise von

profan und ohne kultischen Anklang, vom Vergehen des Ehebruchs[30].

In seiner Studie zur weisheitlichen Lehrrede von 1972 hat Bernhard Lang die These vertreten, bei der 'fremden Frau' handle es sich um eine konkrete Frau, die als Ehebrecherin dargestellt werde[31]. Lang legt sich jedoch nicht fest, ob eine Ehefrau des Nächsten, eine Unbekannte oder eine Ausländerin im Blick sei.

Auch Jean Noël Aletti sieht in der 'fremden Frau' die Ehebrecherin, die mit verführerischen Worten junge Männer vom rechten Weg abbringt[32]. Sie sei in den Augen der Weisen noch gefährlicher als eine Prostituierte, da sie die Werte der Gesellschaft zerstöre[33].

1.3 Die 'fremde Frau' als gesellschaftliche Außenseiterin

Snijders kommt in seiner semantischen Untersuchung zu einer Differenzierung der hebräischen Begriffe: "In our opinion *zara* indicates the aspect of the 'deviating', the unfaithfulness with respect to her 'house', community and Jhwh. *nokriyya* says: the woman represents a strange world, she is an unknown one, whom one must avoid."[34] Snijders bevorzugt den Begriff זרה und legt ihn von der Grundbedeutung der Wurzel her aus. Die 'fremde Frau' ist demnach eine Außenseiterin, die die Regeln der Gesellschaft verletzt und sich selbst ins Abseits stellt[35].

Snijders aufnehmend, versteht auch Joseph Blenkinsopp die 'fremde Frau' als gesellschaftliche Außenseiterin[36].

1.4 Die 'fremde Frau' als Zauberin

In seiner Studie zum Bild der 'Feinde und Gottesleugner' in den Psalmen erwähnt Othmar Keel beiläufig, die 'fremde Frau' in Prov 7,4-27 trage Züge der Zauberin in der assyrischen Beschwörungssammlung *maqlû*[37]. Diese Sammlung von 9 Tontafeln mit Keilschrift bietet Beschwörungen

---

Frauen aus der Fremde ausgeübt wird" (ebd., vgl. auch a.a.O., 26). Diese Nebenbemerkung weist P. Humbert ausdrücklich zurück. Vgl. ders., La femme, 63.

30 Vgl. a.a.O., 61.64.

31 Vgl. B.Lang, Lehrrede, 88. Zu seiner später geäußerten Interpretation siehe unten, S.11f.

32 Vgl. J.N.Aletti, Séduction, 138.

33 Vgl. a.a.O., 142.

34 L.A.Snijders, Meaning, 104.

35 Vgl. a.a.O., 96.

36 Vgl. J.Blenkinsopp, Context, 457-473. Die ausführliche Diskussion seines Ansatzes folgt unten, S.15.

37 Vgl. O.Keel, Feinde, 41f., Anm.35.

gegen die Magie einer Zauberin und eines Zauberers[38]. Nach Keel wird die Zauberin als ruhelos Umherstreifende (III 1-7[39] vgl. Prov 7,11f.), Netze und Fallen Stellende (II 162.164 vgl. Prov 7,23) und "Menschenmordende" (VI 10f.; VII 7 vgl. Prov 7,26) beschrieben sowie "Dirne" genannt (III 44). Diesem Vergleich hat Lang mit guten Argumenten widersprochen[40]: Es sei zweifelhaft, ob die Zauberin sich prostituiere. Umgekehrt sei der in Prov 7 erwähnte Tod nicht durch Magie verursacht[41].

Deutlich ist, daß ein solches Bild der 'Fremden' nur von Prov 7 her zu entwerfen ist[42]. Wie schon die Diskussion um Boströms These gezeigt hat, sind die übrigen Texte weniger aussagekräftig im Hinblick auf eine kultische oder magische Aktivität der Gestalt.

1.5 Die 'fremde Frau' als poetische Personifikation

Für Ralph Marcus, der die Weisheit in Prov 1-9 als göttliche Hypostase versteht, ist die 'Fremde' "a poetic personification of pagan idolatry and foreign culture"[43]. Marcus verweist auf analoge Entgegensetzungen zweier Frauengestalten in antiker heidnischer, aber auch jüdischer und christlicher Literatur[44].

Im Zuge seiner Deutung der Weisheitsgestalt, die als "poetische Personifikation" die "goddess of school and instruction"[45] verkörpere, kommt Lang auch auf die Torheit und die 'Fremde' zu sprechen. Er modifiziert hier seine Interpretation von 1972[46]. Demnach sind Torheit und 'Fremde' fiktive Figuren. Als Hure gezeichnet, stelle die Torheit zugleich eine reale Gefahr für die Schüler, aber auch einen Prototyp dessen dar, was diese vom Erlernen der Weisheit abhalte[47]. Die Torheit und die Ehebrecherin in Prov 1-9 haben denselben Zweck: "For an exclusively male

---

38 Vgl. die 1937 erschienene Edition mit Übersetzung von G.Meier, Maqlû.

39 Die Stellenangaben (= Taf. III, Z. 1-7) beziehen sich auf die Edition von G.Meier.

40 Vgl. B.Lang, Lehrrede, 94f.

41 Es ist m.E. problematisch, zwei so unterschiedliche Literaturgattungen zum Vergleich heranzuziehen. Die von O.Keel genannten Motive sind wohl kulturell übergreifende zur Beschreibung unbeliebter Personen.

42 Vgl. die Deutung Winters zu Prov 7 oben, S.9.

43 R.Marcus, Hypostases, 165.

44 Ebd. Der Unterschied zwischen Hypostase und poetischer Personifikation wird in seiner Studie jedoch nicht deutlich.

45 B.Lang, Wisdom, 129.

46 Vgl. oben, S.10.

47 Vgl. B.Lang, Wisdom, 100. Er verweist für das Motiv der Einladung durch Weisheit und Torheit auf die griechische Legende von Herakles am Scheideweg, die auf Prodikos (um 450 v.Chr) zurückgeführt wird. Vgl. Xenophon, Memorabilia, II 1,21-34.

group, the adulteress and harlot are suitable figures for depicting an enticing but ultimately destructive reality."[48]

Der Vergleich von Texten zu Weisheitsgestalt und 'fremder Frau' einerseits, sowie die Ähnlichkeit von Torheit und 'Fremder' andererseits sind für Roland E. Murphy Hinweise auf die symbolische Rolle der Figur[49]. Über die bloße Warnung vor einer Ehebrecherin hinausgehend, werde eine Gegenfigur zur Weisheit gezeichnet.

Die Interpretation der 'fremden Frau' als poetische Figur trägt vor allem ihrer Gegenüberstellung zur Weisheitsgestalt Rechnung. Ihre Zeichnung als weibliche Gestalt wird als geläufiges literarisches Stilmittel verstanden und nicht eigens ausgewertet.

1.6 Die 'fremde Frau' als facettenreiche Figur und Symbol

In neueren Arbeiten wird die ganz unterschiedliche Zeichnung der 'Fremden' in den Proverbientexten nicht zugunsten einer Lösung vereinheitlicht, sondern bleibt als solche bestehen. Die Texte werden stärker unter dem Gesichtspunkt von Funktion und soziologischem Hintergrund des Bildes thematisiert.

Für Winter hängt die Schwierigkeit, das Wesen der 'fremden Frau' zu bestimmen, "genau damit zusammen, dass sie als Typ eine Vielzahl von Aspekten auf sich vereinigt und deshalb auch auf verschiedene Interpretationsmöglichkeiten hin offen bleibt."[50] Sie verkörpere als Gegenfigur zur personifizierten Weisheit die Faszination und zugleich die Unheimlichkeit des 'Fremden', das unterschiedliche Art und Intensität haben könne[51].

Unter Aufnahme von Winters Bestimmung des Fremden benennt auch Anastasia Bernet Godar unterschiedliche Züge der Gestalt[52]. Sie hält die 'fremde Frau' für einen Typus, "ein von Männern geschaffenes und an Männer gerichtetes Feindbild der Weisheitsliteratur"[53]. Aus der Sicht einer Frau symbolisiere die Gestalt "eine Verdichtung männlich-nationalistischer Ängste"[54].

Dagegen versteht Athalya Brenner die Figur der 'Fremden' und der Torheit als "example of the internalization of cultural stereotypes by members of both genders"[55]. Sie analysiert die Frauengestalten im Pro-

---

48 B.Lang, Wisdom, 101.
49 Vgl. R.E.Murphy, Wisdom and Eros, 603.
50 U.Winter, Frau, 622.
51 Vgl. a.a.O., 617.
52 A.Bernet Godar, Fremdheit, 60-65.
53 A.a.O., 64.
54 Ebd.
55 A.Brenner, Observations, 194.

verbienbuch als die traditionellen Rollen der Mutter, Tochter und Ehefrau, die kulturell übergreifende Charakteristika aufweisen. Frauen stimmen nach Brenner durchaus der Bewertung von Verhaltensweisen in Prov 1-9 und 31,10-31 zu, um ihre eigene Position in einer von Männern gestalteten Gesellschaftsordnung zu erhalten[56].

Norman C. Habel versucht den verschiedenen Aspekten der 'fremden Frau' und der Weisheitsgestalt gerecht zu werden, indem er beide als "Symbole" auffaßt[57]. In deren Hintergrund stehe auf verschiedenen Ebenen eine komplexe Realität. In Prov 1-9 findet Habel das Kernsymbol des Weges auf der Ebene der persönlichen menschlichen Erfahrung (Prov 4-6), das in die JHWH-Religion einbezogen (Prov 1-3) und schließlich einer kosmologischen Reflexion (Prov 7-9) unterzogen werde[58]. Die 'fremde Frau' wirke auf der ersten Ebene als "fascinating outsider"[59], auf der zweiten als "patron of a false religion"[60] und in der Figur der Torheit als "goddess of the underworld"[61].

Auch Claudia V. Camp, in deren Arbeit zur Weisheitsgestalt die 'fremde Frau' nur am Rande begegnet, legt deren Bedeutung nicht fest. Die Gestalt verkörpere unterschiedliche Aspekte des Fremden: als Ausländerin die Bindung an fremde Götter, als Ehebrecherin die Abnormität sozialer Beziehungen: "this poetic figure in Proverbs is a stereotype, a crystallized picture of the attractions and dangers of any and every sexually liminal woman; it does not portray a particular real person or class of persons. [...] The image is thus drawn from experience, but it is an experience that in Proverbs is overlaid with an imaginative literary form and style."[62] Dabei hat - ähnlich dem Ansatz Habels[63] - die 'fremde Frau' wie die Weisheit nach Camp symbolische Funktion und wird zur Metapher "for the disruptive and chaotic forces that threaten the shalom of individual and society"[64].

---

56 Vgl. a.a.O., 198.
57 Vgl. N.C.Habel, Symbolism, 131-157.
58 N.C.Habel nimmt die Symboltheorie P.Ricoeurs (vgl. a.a.O., 133) auf, wonach Symbole Interpretation erfordern und einmal gefaßte Symbole auf der Ebene der Reflexion weiterwirken.
59 A.a.O., 143.
60 A.a.O., 148.
61 A.a.O., 156.
62 C.V.Camp, Wisdom, 116.
63 Vgl. jedoch C.V.Camps Kritik an dessen Interpretation, a.a.O., 57-60.
64 A.a.O., 120.

1.7 Der soziale Kontext der Vorstellung von der 'fremden Frau' und der "Sitz im Leben" der Sammlung Prov 1-9

Schon 1943 hat Robert Gordis den sozialgeschichtlichen Hintergrund der israelitischen Weisheitsliteratur erörtert[65]. Seiner Meinung nach ist die Weisheitsliteratur das Produkt der gebildeten Oberschicht Jerusalems in nachexilischer Zeit, die über Handel und Verwandtschaftsbeziehungen mit den Nachbarkulturen und Fremdherrschern in Verbindung steht[66]. Dabei repräsentiere das Proverbienbuch zusammen mit Jesus Sirach die konventionelle Hauptströmung, während Hiob, Kohelet und Prov 30 "Dissidenten" zuzuweisen seien[67]. Obwohl Gordis das Material innerhalb der Schriften zu wenig differenziert[68], ist seine Studie im Hinblick auf Einzelbeobachtungen ertragreich.

Nachdem die Frage nach dem Wesen der 'fremden Frau' keine generelle Antwort gefunden hat und unterschiedliche Aspekte der Gestalt aufgewiesen wurden, wenden sich neuere Arbeiten verstärkt dem soziokulturellen Hintergrund des Bildes zu, um von dort aus die Intention der Texte zu erhellen.

Die Studie Camps stellt für Prov 1-9 unter besonderer Berücksichtigung der Weisheitsgestalt die bisher umfangreichste Einordnung in einen historischen Kontext dar. Prov 1-9 und 31,10-31 sind demnach als literarischer Rahmen konzipiert, um den heterogenen Proverbiensammlungen einen neuen situativen Kontext zu verschaffen[69]. Dabei dienen die Metaphern der personifizierten Weisheit und der 'fremden Frau' als religiöse Symbole, die die Erschütterungen von Ethos und Weltsicht der (früh)-nachexilischen Zeit zu beheben suchen[70]. Camp diskutiert in diesem Zusammenhang Stellen aus Esr, Neh und Mal unter der Fragestellung von Familienstruktur, Besitzverhältnissen und ausländischem Einfluß[71].

---

65 Vgl. R.Gordis, Background, 77-118.

66 Vgl. a.a.O., 81. Neben generellen Überlegungen zu Unterweisung und Schule macht R.Gordis an den Texten Beobachtungen zum mitmenschlichen Umgang, zur wirtschaftlichen Situation und zur Konzeption des Gottesbildes.

67 Vgl. a.a.O., 80.

68 Auch die Bezeichnung der Ideen als "(proto-)Sadducean" (a.a.O, 77, Anm. 2; vgl. 116) basiert - zeitgeschichtlich bedingt - auf einer zu einfachen Sicht der relevanten jüdischen Gruppen. Daß diese Literatur trotzdem Aufnahme in den Kanon fand, ist nach Gordis dem "Librarian of the Synagogue" (a.a.O., 118) zu verdanken.

69 Vgl. C.V.Camp, Wisdom, 197-208.

70 Vgl. a.a.O., 282.290f.

71 Unter der von Camp verwendeten Literatur finden sich Studien zur Geschichte der persischen Zeit aus dem englischsprachigen Raum, etwa G.Widengren, The Persian Period, in: J.H.Hayes/J.M.Miller (Hg.), Israelite and Judean History, Philadelphia 1977, 489-538; zusammenfassende Beiträge zur archäologischen Forschung, z.B.

Aufgrund der in den Esr-/Neh-Texten im Rahmen der Mischehenproblematik erwähnten נכריות interpretiert auch Blenkinsopp die Gestalt auf dem Hintergrund der frühnachexilischen Zeit in Juda[72]. Mit Zustimmung der persischen Behörden werde in der aus dem Exil heimkehrenden Oberschicht die Endogamie favorisiert, um die eigenen Privilegien zu erhalten[73]. Aufgrund zeitgenössischer prophetischer Anklagen gegen die Verehrung fremder Götter[74] und gleichartiger Begründungen für das Verbot der Mischehen in Esr 10 und Neh 13 spielt nach Blenkinsopp die Fremdkultproblematik eine große Rolle. Er versteht die Texte aufgrund der Bezeichnung זרה auch als Warnung vor der Heirat mit einer israelitischen Frau, die als Ehebrecherin oder aus anderen Gründen gesellschaftlich geächtet sei[75] und daher für die Exilierten als Heiratspartnerin ausscheide.

In Auseinandersetzung mit der Studie Blenkinsopps und einer Arbeit Phyllis Birds zur prophetischen Metapher der 'Hurerei'[76] hat Camp unlängst ihr Verständnis der 'fremden Frau'[77] in zweierlei Hinsicht modifiziert. Sie betont den ideologischen Hintergrund der Texte stärker und datiert diese nun erst in hellenistische Zeit[78]. Dabei richtet Camp vornehmlich den Blick auf Prov 7. Sie versteht den Text als Darstellung einer israelitischen Frau, die zugleich mit ihrer Ehe mehrere rituelle Gebote bricht und damit in priesterlicher Perspektive zur Außenseiterin wird[79]. Den schriftauslegenden Charakter des Textes im Bezug auf Pentateuch-Gesetze bewertet Camp als Hinweis auf eine Entstehung nach dem Auftreten Esras. Der Autor/Redaktor sei als "prototype of Ben Sira" zu verstehen[80]. Prov 7 entwickelt nach Camp damit die männliche Ideologie weiter, die in prophetischer Tradition hinter dem Bild der Ehebrecherin und Hure steht: "the issue is social control of women's sexual behavior."[81] In einem soziohistorischen Kontext interner religiös-politischer Machtkämpfe und einer die Bevölkerung wirtschaftlich ausbeutenden

---

W.F.Albright, The Biblical Period from Abraham to Ezra, New York 1963 und Y. Aharoni, Beth-Haccherem sowie einige wenige Arbeiten zu übergreifenden Themen, etwa R.Albertz, Frömmigkeit.

72 Vgl. J.Blenkinsopp, Context, 467.

73 Vgl. a.a.O., 472f.

74 Blenkinsopp führt Jes 57,3-13; 65,1-7.11f.; 66,3-4 an.

75 Vgl. a.a.O., 470.473.

76 Vgl. P.A.Bird, Harlot, 75-94.

77 Vgl. C.V.Camp, Strange Woman, 17-31.

78 Camp folgt (a.a.O., 23, Anm.22) mit dieser Datierung A.Wolters, Ṣôpiyyâ, 577-587. Siehe dazu unten, S.19.

79 Vgl. C.V.Camp, Strange Woman, 22f.

80 A.a.O., 23.

81 A.a.O., 26.

Fremdherrschaft sowie unter dem Druck kultureller Assimilation entwerfen Männer, vornehmlich aus priesterlichen intellektuellen Kreisen, die Metapher der 'fremden Frau' als Personifikation des Bösen[82]. Damit wird, so Camp, für das Böse nicht mehr Gott selbst verantwortlich gemacht, sondern eine mythisierte Gestalt mit weiblichen Zügen[83]. Das Bild der 'fremden Frau' stellt für Camp auch unter diesem neuen Blickwinkel nicht das Leben realer Frauen, sondern ein Zerrbild ängstlicher, um ihre patriarchale Vorherrschaft besorgter Männer dar.

Neben den Studien, die den sozialen Hintergrund von Prov 1-9 aufgrund der in den Texten verhandelten Themen zu beschreiben suchen, ist die Diskussion um den "Sitz im Leben" der Sammlung vor allem an deren Form als Lehrreden orientiert.

Aufgrund des lehrhaften Charakters der Mahnreden in Prov 1-9 scheint deren Entstehung und Verwendung im Rahmen einer Schule nahezuliegen. Die Diskussion um die Existenz von Schulen in Israel ist bekanntermaßen kontrovers[84].

Die seit August Klostermann als Belege für einen Schulbetrieb in der israelitischen Königszeit herangezogenen Texte Jes 28,7-13; 50,4-9 und Prov 22,17-21[85] können indes die Beweislast nicht tragen[86]. Als weitere Stützen für die Schulhypothese dienen archäologische Funde, etwa als "Schülerübungen" interpretierte Ostraka[87] sowie ein Analogieschluß aus den Nachbarkulturen Mesopotamien und Ägypten[88], die nachweislich Schulen kannten. So entstammen die als Weisung eines Vaters an den Sohn stilisierten Lebenslehren des Alten Reiches der Weitergabe von Alterswissen herausragender Beamter an einzelne 'geistige Söhne'. Sie wurden jedoch erst im Mittleren Reich als Schultexte verwendet[89]. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die These, daß die ägyptischen Weis-

---

82 Vgl. a.a.O., 27.

83 Vgl. Ebd.

84 Eine erneute Auflistung und Prüfung aller Argumente würde hier zu weit führen. Vgl. den Forschungsbericht von H.Delkurt, Grundprobleme, 43-48. Eine bemerkenswerte Summe der bisherigen Diskussion bietet R.Liwak, Überlegungen

85 Vgl. A.Klostermann, Schulwesen.

86 Vgl. etwa die Kritik durch F.W.Golka, Weisheitsschule, 258-261. Ähnlich J.L. Crenshaw, Education, 602f.; H.D.Preuss, Einführung, 45.

87 Vgl. etwa B.Lang, Schule, 188f. Am ausführlichsten, alle archäologischen Belege aufführend, begründet dies A.Lemaire, Les écoles, 7-33. Lemaire postuliert ein dreigliedriges Schulsystem, das jedoch frappierende Analogien zu dem Frankreichs im 20.Jh. aufweist. Vgl. die diesbezügliche Kritik der Rezensenten J.Barr, BiOr 40 (1983), 137-142; P.Höffken, BiOr 41 (1984), 449-453; B.A.Levine, JNES 45 (1986), 67-69.

88 Vgl. etwa H.J.Hermisson, Spruchweisheit; B.Lang, Lehrrede, 36-40; N.Shupak, Sitz im Leben, 98-119; dies., Wisdom. Shupak findet zum "didaktischen" Sprachgebrauch in Proverbien semantische Äquivalente in ägyptischer Schulliteratur.

89 Vgl. H.Brunner, Erziehung, 10.85f.

heitslehren wahrscheinlich in einer Zeit der sozialen und politischen Umwälzungen entstanden sind[90].

Selbst die Gegner der Schulhypothese bestreiten nicht, daß die Verwaltung eines Königreichs ausgebildete Beamte und Schreiber erfordert[91] und die Überlieferung religiöser Tradition Schülerkreise voraussetzt[92]. Allerdings zeigt die deuteronomistische Literatur, daß letzteres im Rahmen familiärer Unterweisung geschehen kann[93]. Auch der Tempel kommt hier als Ausbildungsstätte einzelner in den Blick. Diese Bereiche können jedoch nicht als Belege für eine Schulbildung breiterer Bevölkerungsschichten herangezogen werden[94]. Sinnvoller ist die Analogie einer Meister-Schüler-Beziehung im Sinne eines 'Famulussystems'[95]. Auch können die im Alten Testament häufiger genannten Weisen nicht als Berufstand beamteter Lehrer verstanden werden[96].

Die Frage, ob sich die Situation in nachexilischer Zeit grundlegend gewandelt hat, ist in der Diskussion um die Schule als Institution der Königszeit in den Hintergrund getreten[97]. Lorenz Dürr hat schon 1932 die "Periode der Restauration nach dem Exile"[98] als "Zeit der 'Weisheitslehrer' und der diesbezüglichen didaktischen Literatur"[99] bezeichnet. Seiner Ansicht nach "verlangte der Einbruch der fremden Kulturen und Geistesströmungen (Perserreich und Hellenismus) [...] die Herausarbeitung und Betonung der eigenen diesbezüglichen Lebenswerte und die Anleitung zu den Grundsätzen echt jüdischen Lebens"[100]. Auch aufgrund der Redaktion der Geschichtsüberlieferung durch die sog. deuteronomistische Schule[101] kann auf eine Unterweisung breiterer Bevölkerungsschichten geschlossen werden. Weitere Hinweise sind späten biblischen Stellen zu entnehmen: So nennt der sekundäre Schluß des Kohelet-Buches Kohelet einen Weisen und Gesetzeslehrer des Volkes

---

90 Vgl. H.Sternberg-el Hotabi, TUAT III, Lfg.2, 192.

91 Nach N.Shupak sind die Anfänge israelitischer Schulen aufgrund dieser Erfordernisse in salomonische Zeit zu datieren und mit dem Einfluß Ägyptens zu verbinden. Vgl. dies., Wisdom, 353f. Gegenüber dieser globalen These entspricht jedoch die Annahme, an Königshöfen in Israel und Juda seien eine kleine Anzahl von Schreibern ausgebildet worden, eher den sonstigen Verhältnissen in der Königszeit. Vgl. etwa J.L.Crenshaw, Education, 614f.

92 In diesem Rahmen sind die Hinweise auf Prophetenschüler bedeutsam, vgl. etwa IIReg 4,38-41; 6,1-7; Jes 28,7-13; 50,4-9; Jer 36.

93 Vgl. etwa Ex 12,26; 13,8.14-16; Jos 4,6.21; Dtn 6,4-9.20-25; 11,18-21, sowie R.Liwak, Überlegungen, 179. Auch J.L.Crenshaw weist auf die Familie als primäre Bildungsstätte hin. Vgl. ders., Education, 614.

94 L.Dürr bezeichnet Familie, Priester, Propheten und einzelne Weisheitslehrer als Träger der religiösen Erziehung in vorexilischer Zeit, hält aber eine Schule im heutigen Sinne für unwahrscheinlich. Vgl. ders., Erziehungswesen, 106-110.

95 L.Dürr, Erziehungswesen, 110, beschreibt den Unterricht etwa bei einem Weisheitslehrer in diesem Sinne. Vgl. auch R.Liwak, Überlegungen, 191.

96 So R.N.Whybray, Tradition, 43ff.; ders., Sage, 133.

97 J.L.Crenshaw, Education, 613, vermutet hinter IIChr 17,7-9 eine Tora-Unterweisung breiterer Bevölkerungsschichten im späten 5.Jh.v.Chr.

98 L.Dürr, Erziehungswesen, 105.

99 A.a.O., 106.

100 Ebd.

101 Vgl. W.Roth, Art.: Deuteronomistisches Geschichtswerk/Deuteronomistische Schule, TRE 8, 550f. Roth gebraucht den Begriff "Schule" im Blick auf die Träger der von Steck aufgezeigten Überlieferung des dtr. Prophetenbildes. Vgl. O.H.Steck, Israel, 185-189 und M.Weinfeld, Deuteronomic School, 158-178.

(Koh 12,9)[102]. Esra wird in Neh 8,1 als ספר und Tora-Lehrer eingeführt[103]. Das Phänomen 'Schule' steht nachexilisch in enger Verbindung mit der Unterweisung in der Tora. Hier kommt die Institution der Synagoge in ihrer Funktion als Lehranstalt in den Blick[104], auch wenn ein Begriff für Lehrhaus erst in Sir 51,23[105] gebraucht wird.

Hinsichtlich des im Proverbienbuch gesammelten Materials ist es sinnvoll, mit Claus Westermann zwischen Spruchweisheit und Lehrweisheit zu unterscheiden[106]. Die Sammlungen Prov 10-25 entstammen nicht primär einer Schulsituation[107] und zeigen verblüffende Analogien zu Sprichwörtern schriftloser Kulturen[108]. So hat etwa Carole R. Fontaine den Gebrauch von Sprichwörtern in erzählenden Texten untersucht und aufgezeigt, daß die in Prov 10-25 gesammelten Sprüche ihren situativen Kontext bereits verloren haben[109]. Die Überschrift Prov 25,1 läßt vermuten, daß Sprichwörter in späterer Zeit am Königshof gesammelt und überliefert wurden[110]. Ihre Verwendung als Schulliteratur stellt jedoch eine zweite Hypothese dar, die auf der Hypothese 'Schule' aufbaut, und ist somit völlig ungesichert. Ein Verständnis der Mahnreden in Prov 1-9 als Unterrichtsstoff[111] gerät prinzipiell in dieselbe Problematik und muß aufgrund der verhandelten Themen eine ältere Schülerschar postulieren[112]. Die zum Teil mit erotischen Metaphern beschriebenen Gestalten der Weisheit und der 'fremden Frau' werden so beispielsweise zum rhetorischen Mittel, die Aufmerksamkeit träger Schüler zu fesseln[113].

---

102 Vgl. J.L.Crenshaw, Education, 612f. Mit A.Lauha ist Kohelet selbst jedoch als Kritiker der traditionellen Schulweisheit zu verstehen. Vgl. ders., Kohelet, BK.AT XIX, 3.

103 Vgl. auch Esr 7,12.21. In Neh 8,7f. werden außerdem 13 Leviten als Tora-Lehrer namentlich aufgeführt.

104 Vgl. L.Dürr, Erziehungswesen, 111.

105 Der griechische Begriff *οἶκος παιδείας* wird meist als Übersetzung von בית המדרשׁ angesehen. Als hebräisches Äquivalent ist jedoch auch בית מוסר möglich. Vgl. R. Liwak, Überlegungen, 176, Anm.4.

106 Vgl. C.Westermann, Weisheitsliteratur 1950-1990, 43.48.

107 So schon E.Gerstenberger, Wesen, 139-144.

108 Vgl. C.Westermann, Wurzeln, 151-160; F.W.Golka, Königs- und Hofsprüche, 13-36; ders., Flecken, 149-165.

109 Vgl. C.R.Fontaine, Sayings, 150-270.

110 Vgl. O.Plöger, Sprüche, BK.AT XVII, 293.297f.

111 Vgl. B.Lang, Lehrrede, 39; ders., Schule, 196. N.Shupak, Sitz im Leben, 117; R. N.Whybray, Wisdom, 51. Einwände dagegen formuliert O.Plöger, Sprüche, BK.AT XVII, 112.

112 Für B.Lang und A.Lemaire gehören Prov 1-9 zur letzten Stufe des dreigliedrigen Lehrplans. Vgl. B.Lang, Schule, 196.199; A.Lemaire, Les écoles, 60. Zur Datierung von Prov 1-9 in vorexilische Zeit durch Lang siehe unten, S.21.

113 Vgl. B.Lang, Wisdom, 102-109; A.Lemaire, Les écoles, 62. O.Plöger, Sprüche, BK.AT XVII, 112, bezeichnet Prov 1-9 aufgrund der Themen als ungeeigneten Unterrichtsstoff, hält aber eine sekundäre Verwendung im schulischen Kontext für

Die kontroverse Diskussion läßt es nicht geraten erscheinen, den "Sitz im Leben" von Prov 1-9 *a priori* bestimmen zu wollen. Sinnvoller erscheint es, nach erfolgter Analyse der Texte[114] die Frage nach dem Trägerkreis und seiner Leserschaft noch einmal aufzunehmen[115].

Darüber hinaus ist es unerläßlich, im Rahmen einer sozialgeschichtlichen Verortung der Texte deren Datierung zu klären.

1.8 Die Datierung der Sammlung Prov 1-9

Grundsätzlich bereitet die historische Einordnung von poetischen Texten Schwierigkeiten. Dies gilt verstärkt für die weisheitliche Poesie, die nicht auf historische Daten verweist. Ihre Grundsätze und Merksprüche erscheinen ortsungebunden und überzeitlich.

Für den Prozeß der Entstehung des Proverbienbuchs kommt daher ein ausgedehnter Zeitraum in Betracht. Zwar ist das Alter der einzelnen Sprüche nicht zu bestimmen[116], jedoch wird die Zusammenstellung der in Prov 10,1-22,16 und Prov 25-29 zu findenden Sentenzen meist höfischen Kreisen der späteren Königszeit zugeschrieben[117]. Falls die in Sir 47,17 genannten weisheitlichen Gattungen Prov 1,6 voraussetzen[118], ergibt sich für den Prolog des Buches ein *terminus ante quem* um 190 v.Chr. Darüber hinaus hat Al Wolters den hebräischen Begriff צופיה in Prov 31,23 als Wortspiel zu *σοφία* interpretiert und für Prov 31,10-31 eine Entstehung nach dem Alexanderfeldzug angenommen[119]. Insgesamt legt sich damit als Zeitraum für die Endredaktion des Proverbienbuches das 3. Jahrhundert v.Chr. nahe[120].

Prov 1-9 gehören innerhalb dieser weitläufigen Einordnung zu den spätesten Teilen des Buches. Allerdings bilden die Kapitel keine literarische Einheit. Formal lassen sich Prolog und Epilog[121], zehn Mahn- oder Lehrreden[122], kleinere Sentenzensammlungen[123], zwei Beschreibungen der

---

möglich.

114 Siehe Teil III der vorliegenden Arbeit, bes. die Textanalysen zu Prov 5 und 7.

115 Siehe unten, S.262-264.

116 Vgl. O.Kaiser, Einleitung, 377.

117 Vgl. etwa O.Plöger, Sprüche, BK.AT XVII, XV; A.Meinhold, Sprüche, ZBK.AT 16/1, 22.

118 So O.Eissfeldt, Einleitung, 640; O.Kaiser, Einleitung, 382.

119 Vgl. A.Wolters, Ṣôpiyyâ, 586.

120 So auch A.Meinhold, Sprüche, ZBK.AT 16/1, 39f.; O.Kaiser, Einleitung, 379.

121 Vgl. Prov 1,1-7; 9,1-12.

122 Vgl. Prov 1,8-19; 2,1-22; 3,1-12; 3,21-35; 4,1-9; 4,10-19; 4,20-27; 5,1-23; 6,20-35; 7,1-27. So auch R.B.Y.Scott, Proverbs, AncB, 14.

123 Vgl. Prov 6,1-5.6-11.12-15.16-19; 9,7-12.

Weisheit bzw. Torheit[124] und zwei Ich-Reden der Weisheit[125] unterscheiden[126]. Alle Lehrreden sind thematisch miteinander verbunden und bilden den Kern der Sammlung. Die bisherigen Überlegungen zu Struktur und Aufbau von Prov 1-9 haben allerdings eher zu extremen Positionen als zu einer allgemein anerkannten Lösung geführt. So bezeichnet Lang Prov 1-9 als "unsystematisch kompiliertes Stück Schulliteratur ohne planvollen Aufbau, ohne gedankliche Einheit und ohne inhaltlichen Fortschritt"[127]. Dagegen versucht Patrick W. Skehan, in den Lehrreden den kunstvollen Aufbau eines siebensäuligen Tempels der Weisheit (Prov 9,1) zu erkennen[128]. Robert B. Y. Scott und Roger Norman Whybray führen Zäsuren und Spannungen in Prov 1-9 auf verschiedene literarische Schichten zurück, jedoch mit je anderslautenden Ergebnissen.

Scott teilt das Material in drei Gruppen ein: in zehn Lehrreden[129], Weisheitsgedichte[130] und Einzelsprüche[131]. Er vermutet für die beiden erstgenannten Gruppen denselben, in nachexilischer Zeit tätigen Verfasser[132] und führt die 'Unordnung' auf spätere Einfügungen und Umstellungen zurück[133].

Aufgrund eines Vergleichs mit ägyptischem Material rechnet Whybray nur die Verse zur Grundschicht von Prov 1-9[134], die die Form des Mahnspruchs aufweisen[135]. So kann er als eine Stufe der Redaktion eine "Theologisierung"[136] des Materials durch die Konzepte von JHWH-Furcht und Schöpfung ausmachen[137], die allerdings - so räumt er in seiner jüngsten Untersuchung ein - nicht systematisch erfolge[138].

Dieses diffuse Ergebnis ist einerseits darauf zurückzuführen, daß die Form solcher Lehrreden im Alten Testament sonst nicht belegt ist. Darüber hinaus ist der Inhalt der prägnanten Verse vielfältig und aspektreich,

---

124 Vgl. Prov 3,13-20; 9,1-6.13-18.
125 Vgl. Prov 1,20-33; 8,1-36.
126 Eine ähnliche Gruppierung bietet A.Meinhold, Sprüche, ZBK.AT 16/1, 43f.46.
127 B.Lang, Lehrrede, 28. Ähnlich R.N.Whybray, Composition, 28.
128 P.W.Skehan, Columns, 1-8; ders., Wisdom's House, 27-45. Skehan muß jedoch zweifelhafte Konjekturen und Textumstellungen vornehmen.
129 Prov 1,8-19; 2,1-22; 3,1-12; 3,21-26.31-35; 4,1-9; 4,10-19; 4,20-27 und 5,21-23; 5,1-14; 6,20f.23-35; 7,1-27. Diese Abgrenzung differiert in einzelnen Versen von der durch A.Meinhold, Sprüche, ZBK.AT 16/1, 46, vertretenen.
130 Prov 1,20-33; 3,13-18; 3,19-20; 8,1-36; 9,1-6.10-12; 9,13-18.
131 Prov 3,27-30; 5,15-19; 5,20; 6,1-19; 6,22; 9,7-9.
132 Vgl. R.B.Y.Scott, Proverbs, AncB, 16.
133 Ähnlich argumentiert A.Meinhold, Sprüche, ZBK.AT 16/1, 45.57.
134 In den Texten zur 'fremden Frau' sind dies nur Prov 2,16-19; 5,3-8; 6,24f.32; 7,5.25-27. Vgl. R.N.Whybray, Literary Problems, 482f. In seiner neuesten Studie nimmt Whybray die einleitenden Verse zur Grundschicht hinzu: Prov 2,1.9.16-19; 5,1-6.8; 6,20-22.24-25(32); 7,1-3.5.25-27. Vgl. ders., Composition, 26.
135 Vgl. R.N.Whybray, Wisdom, 33-37.
136 Vgl. zum Begriff H.H.Schmid, Wesen, 144-155.
137 Vgl. R.N.Whybray, Wisdom, 95-104.
138 Vgl. R.N.Whybray, Composition, 59.

so daß literarkritische Urteile häufig davon abhängen, ob der Ausleger bzw. die Auslegerin die Zusammenstellung 'sinnvoll' findet. So sind in neueren Kommentaren und Untersuchungen die Fragen der Komposition zugunsten inhaltlicher und motivgeschichtlicher Perspektiven in den Hintergrund getreten. Die im folgenden darzustellenden Datierungsvorschläge beziehen sich überwiegend auf die Lehrreden und Weisheitsgedichte, die den Hauptanteil des Textes von Prov 1-9 ausmachen.

Eine Frühdatierung von Prov 1-9 vertreten heute nur noch wenige Exegetinnen und Exegeten. Christa Kayatz, die die Reden der Weisheitsgestalt Prov 1,20-33 und Prov 8 form- und motivgeschichtlich untersucht und mit ägyptischem Material verglichen hat, plädiert für die Einordnung in die israelitische Königszeit, da diese die Möglichkeit der Übernahme ägyptischer Tradition bietet[139]. Albright verweist auf phönizische und ugaritische Parallelen im Wortgebrauch von Prov 8f.[140] Er hält den gesamten Inhalt des Proverbienbuches für vorexilisch, rechnet jedoch mit einer Redaktion im 5. Jahrhundert v.Chr.[141] Lang weist in seiner Arbeit von 1972 die Argumente für eine nachexilische Entstehung für Prov 1-9 vehement zurück[142]. Trotz der Spätdatierung von Prov 1-9 in neueren Studien hält er auch in seiner 1986 erschienenen Arbeit zur Weisheitsgestalt an seiner Überzeugung fest, da er die göttliche Gestalt nur in der frühen, noch polytheistischen Phase der israelitischen Religion theologisch verorten zu können meint[143]. Dagegen ist Whybray neuerdings der Ansicht, Prov 1-9 könnten, wie überhaupt das gesamte Buch, nicht sicher datiert werden[144].

Die meisten Forscherinnen und Forscher jedoch plädieren für eine Datierung in früh-[145] oder spätnachexilische[146] Zeit. Hier werden die wich-

---

139 Vgl. C.Kayatz, Studien, 135. Ihr folgt L.G.Perdue, Wisdom, 144. Er hält jedoch (a.a. O., 230, Anm.30) eine nachexilische Endredaktion für möglich. R.N.Whybray spricht bzgl. der Mahnrede als literarischem Genre neuerdings nicht mehr von ägyptischem Einfluß auf Prov 1-9, sondern von parallelen Entwicklungen. Vgl. ders., Composition, 13, Anm.4.

140 Vgl. W.F.Albright, Sources, 7-10.

141 Vgl. a.a.O., 5, mit Anm.1.

142 Vgl. B.Lang, Lehrrede, 52-60. Die Argumentation zeigt deutlich, wie sehr Datierungen auf Einschätzungen und Vorstellungen von einer Zeit und ihrer Literatur beruhen. Lang stellt seine eigene These, es handle sich bei Prov 1-9 um vorexilische Schulliteratur, nicht ernsthaft in Frage.

143 Vgl. B.Lang, Wisdom, 4.

144 Vgl. R.N.Whybray, Composition, 163f.

145 So B.Gemser, Sprüche, HAT I/16, 6; J.Blenkinsopp, Context, 467; A.Meinhold, Sprüche, ZBK.AT 16/1, 45; H.Ringgren, Sprüche, ATD 16/1, 8.

146 Vgl. A.Barucq, Proverbes, SBi, 17; R.E. Murphy, Kerygma, 4; O.Plöger, Sprüche, BK.AT XVII, XVI.

tigsten der in Kommentaren und Studien genannten Gründe aufgeführt:

- Die Form der weisheitlichen Lehrrede in Prov 1-9 geht in Umfang und Stil weit über die sonst belegten Sentenzen hinaus und stellt eine späte Entwicklung dar[147]. Dieses formgeschichtliche Argument ist jedoch für eine Datierung nicht hinreichend, da Lehrrede und Weisheitsspruch in außerisraelitischer Weisheitsliteratur als Gattungen nebeneinander belegt sind[148]. Es muß mit weiteren Hinweisen, etwa dem, daß die Personifizierung von Weisheit und Torheit auch im hellenistischen Kontext begegnet[149], konvergieren.

- Die Suche nach "Ugaritismen"[150], in Prov 1-9 hat ihr Gegenstück in der nach "Aramaismen"[151], die meist als Hinweise auf eine späte Textentstehung gelten. Beide Vorgehensweisen können jedoch nur Einzelworte in den Blick nehmen, deren Herkunft noch nichts über die Fassung des Gesamttextes aussagt[152].

- Untersuchungen zur Funktion von Prov 1-9 erweisen die Texte als Einleitung zum Proverbienbuch, die den unterschiedlichen Materialien eine "Leseanleitung" an die Hand gibt[153]. Camp versteht Prov 1-9 und 31,10-31 als Interpretationsrahmen, der die aus ihrem ursprünglichen Kontext entfernten Spruchsammlungen in der späten Endredaktion zu einem neuen Ganzen zusammenbindet[154].

- Prov 1-9 nehmen in Wortschatz und Sprachgebrauch prophetische und deuteronomistische Texte auf. Dieses Phänomen hat André Robert für Prov 1-9[155] untersucht und "anthologische Bezugnahmen" auf Jer, Jes

---

147 So B.Gemser, Sprüche, HAT I/16, 5; G.von Rad, Theologie I, 456.

148 Darauf weist u.a. W.McKane, Proverbs, OTL, 1-10, hin. Vgl. auch die Studie C.Kayatz'. Die hier verwendeten Begriffe Lehrrede und Weisheitsspruch sind den von C.Westermann genannten, soziologischen *termini* Lehrweisheit und Spruchweisheit analog.

149 Vgl. etwa O.Eissfeldt, Einleitung, 640.

150 Neben der schon genannten Arbeit W.F.Albrights, Sources, *passim*, vgl. M.Dahood, Phoenician Contribution, 123-148; ders., Philology, *passim*; O.Loretz, Ugarit, 29-54.

151 Vgl. M.Wagner, Aramaismen. Wagner führt das Vorkommen von Aramaismen in sämtlichen alttestamentlichen Büchern auf den Einfluß der Masoreten zurück (a.a. O., 143), und zeigt auf, daß die Datierung der Schriften nicht direkt von Aramaismen abhängig ist (a.a.O., 148-153). Nach G.R.Driver erweist sich die Mehrzahl der bisher als "Aramaismen" verstandenen Wörter und Wendungen bei genauerer Analyse als gemeinsemitisches Vokabular. Vgl. ders., Poetic Diction, 37.

152 Siehe dazu die Textanalyse zu Prov 9, unten, S.221-224.

153 So K.M.O'Connor, Wisdom Literature, 59. Vgl. auch A.Barucq, Proverbes, SBi, 47; B.Gemser, Sprüche, HAT I/16, 5f.; A.Meinhold, Sprüche, ZBK.AT 16/1, 43; H.Ringgren, Sprüche, ATD 16/1, 8; R.B.Y.Scott, Proverbs, AncB, 9.22.

154 Vgl. C.V.Camp, Wisdom, 207f.

155 Vgl. A.Robert, Les attaches RB 43 (1934), 42-68.172-204.374-384; RB 44 (1935)

sowie Dtn festgestellt. Er geht daher von einer schriftstellerischen Tätigkeit der Autorinnen oder Autoren von Prov 1-9 in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts v.Chr.[156] aus.
- Die Warnungen vor 'frevlerischen Männern' und der 'fremden Frau' in Prov 1-9 verweisen auf eine gesellschaftliche Situation, wie sie in nachexilischer Zeit wahrscheinlich zu machen ist[157].

- Die Nähe der Argumentation zu Sir, vor allem hinsichtlich der Gestalt der Weisheit, läßt manche Auslegenden an eine noch spätere Datierung zu Beginn der hellenistischen Zeit denken[158]. Für die Gestalt der 'fremden Frau' weisen Interpretationen, die sie als Allegorie auf den (abzulehnenden) Hellenismus verstehen, ebenfalls in diese späte Zeit[159].

Aufgrund der dargelegten Forschungsergebnisse ist die Datierung von Prov 1-9 in nachexilische Zeit äußerst plausibel. Sie kann deshalb als Arbeitshypothese vorausgesetzt werden. In Verbindung mit den Thesen zum Bild der 'fremden Frau' ist die Diskussion nunmehr zusammenzufassen.

1.9 Ergebnisse und weiterführende Fragestellungen

Die 'fremde Frau' tritt im Rahmen der Sammlung Prov 1-9 als eine Frauengestalt neben der Weisheit auf. Auffallend ist die unterschiedliche Behandlung beider Figuren in der alttestamentlichen Forschung. Während die Weisheit meist unter theologischen Gesichtspunkten, besonders dem des Gottesbildes, Gegenstand von Untersuchungen ist, wird die 'Fremde' in der Regel im Rahmen des Lebens realer Frauen thematisiert. Bei der Weisheit wird schneller von konkreten Frauenbildern abstrahiert, da sie in den Ich-Reden als Größe neben JHWH auftritt. Die Abstraktionsebenen beider Figuren scheinen diesen Interpretationen zufolge verschieden zu sein. Die Auslegung wird diese Beobachtung zu prüfen haben.

Eine Deutung der Figur der 'fremden Frau' aufgrund der verwendeten Terminologie greift zu kurz. Die unterschiedlichen Interpretationen zum Wesen der Gestalt beruhen zum einen auf der Bevorzugung einzelner

---

344-365.502-525. Siehe dazu unten, S.72-74.

156 Vgl. A.Robert, Les attaches, RB 44 (1935), 503.508f. R.E.Murphy schließt sich Robert an. Vgl. ders., Faces, 338f.

157 So H.Ringgren, Sprüche, ATD 16/1, 8; J.Blenkinsopp, Context, 467; A.Meinhold, Sprüche, ZBK.AT 16/1, 45. Vgl. C.V.Camp, Wisdom, 239-242.

158 So W.Frankenberg, Sprüche, HAT II/3, 8; E.Sellin/G.Fohrer, Einleitung, 348; R.B.Y.Scott, Proverbs, AncB, XXXVII. Vgl. A.Bernet Godar, Fremdheit, 64, Anm.14.

159 So jüngst J.Vermeylen, La femme, 221-235. Vgl. auch M.Hengel, Judentum, 281f.

Texte. So wird das ausführliche Portrait der 'Fremden' in Prov 7 in manchen Auslegungen zum hermeneutischen Schlüssel der Interpretation[160]. Zum anderen scheinen in den Deutungen gelegentlich vorgefaßte Urteile über die Behandlung von 'fremden' und 'ausländischen' Menschen in Israel durch[161].

Alle genannten Studien und Interpretationen, die in der Mehrzahl die Proverbientexte in nachexilische Zeit datieren, geben als Entstehungort Juda an. Meines Wissen gibt es niemanden, die bzw. der die Texte als Produkte der babylonischen oder ägyptischen Diaspora auffaßt.

Die Frage, ob die Frauengestalt das Leben realer Frauen spiegele, oder ob sie nur eine literarische Figur sei, ist nicht endgültig gelöst. Daher ist der bereits von Boström eingeschlagene 'Mittelweg' für eine neuerliche Untersuchung 'wegweisend'. Die in dieser Studie unternommene Reflexion zur Metapher versucht, realen Hintergrund und Sprachbild miteinander in Beziehung zu setzen. Die Figur der 'fremden Frau' ist somit auf verschiedenen Ebenen zu untersuchen:

- Auf der Ebene des literarischen Kontextes wird ihre Beschreibung eingehend geprüft werden. Dabei spielen der Sprachgebrauch der Texte und die Aufnahme alttestamentlicher Tradition eine zentrale Rolle.
- Da sie neben der Weisheitsgestalt erscheint, ist ihr Verhältnis zu dieser und zu 'Frau Torheit' in Prov 9 zu klären.
- Die Texte müssen schließlich auf ihren soziokulturellen Hintergrund hin befragt werden.

Eine ausführliche sozialgeschichtliche Verortung der Texte zur 'Fremden' steht bisher noch aus. Unter der Arbeitshypothese, daß Prov 1-9 aus nachexilischer Zeit stammen, ist nach Hinweisen auf eine präzisere Datierung zu fragen. Nachdem Camp den soziokulturellen Hintergrund der Texte in ihrer Studie von 1985 eher thetisch bestimmt hat, kann sie 1991 aufgrund weniger neuer Beobachtungen für eine beträchtlich spätere Datierung votieren. Da die genannten Untersuchungen den soziokulturellen Kontext der Mahnreden nur schlaglichtartig beleuchten, sind zunächst die bisher vertretenden Forschungsthesen zur Sozialgeschichte des nachexilischen Juda zu sichten.

---

160 So v.a. bei der Interpretationen im Bereich von Kult (II.1.1) und Magie (II.1.4).

161 Vgl. zu B.Gemser oben, S.9, Anm.29.

2 *Sozialgeschichtliche Forschung zur nachexilischen Gemeinschaft in Juda im 6.-4. Jahrhundert v.Chr.*

Die nachexilische Zeit, insbesondere die Epoche der persischen Herrschaft, wird in Darstellungen der 'Geschichte Israels' häufig unter dem Begriff der "Restauration" verhandelt. Während Herbert Donner den Ausdruck für das Reformwerk Esras und Nehemias verwendet[1], gebraucht Peter R. Ackroyd "restoration" zur Bezeichnung der Neuordnung der Gemeinschaft und des Wiederaufbaus von Tempel und Stadt[2]. Dieser Sprachgebrauch erscheint problematisch angesichts der allgemeinen Definition von "Restauration" als der Epoche der Neuordnung des europäischen Staatensystems nach dem Wiener Kongreß[3]. Die nachexilische Zeit wird so als versuchte Wiederherstellung des vorexilischen Königtums und Staates verstanden und kaum als eigenständig wahrgenommen[4].

Die Zeit zwischen 515 und 460 v.Chr. charakterisiert Donner aufgrund fehlender literarischer Quellen als "dunkel". Ebenso bezeichnet er auch die Zeit nach Esra und Nehemia bis zum Auftreten Alexanders des Großen als "dunkles Jahrhundert"[5]. Die vorhandenen prophetischen Spätschriften bzw. die späten Redaktionen fallen in diese Zeit, sind aber nicht präzise datierbar, was Donner zu dem pessimistischen Satz veranlaßt: "Unter diesen Umständen ist es völlig aussichtslos, den Verlauf der Geschichte des palästinischen Judentums auch nur in den Hauptlinien nachzeichnen zu wollen."[6]

Trotz dieses lückenhaften historischen Bildes wurden die nachexilischen Schriften im Hinblick auf theologiegeschichtliche Fragestellungen untersucht. Odil Hannes Steck prägte den Begriff der "theologischen Strömungen", die er seit Mitte der sechziger Jahre für die nachexilische Zeit zu ergründen suchte[7]. Während Steck zunächst die Spur der deuteronomistisch geprägten Überlieferung verfolgte, stand für Otto Plöger die prophetische Tradition im Vordergrund. Plögers These zum Gegensatz von "Theokratie und Eschatologie"[8] hat eine kontroverse Diskussion ausgelöst. Da letztere in der vorliegenden Studie eher am Rande des Interes-

---

1 Vgl. H.Donner, Geschichte 2, 431: "Die Epoche der Restauration unter Nehemia und Esra war die Geburtsstunde des Judentums."
2 Vgl. P.R.Ackroyd, Israel, 162.
3 Vgl. K.Kupisch, Art.: Restauration, RGG³ V, 1071f.
4 Vgl. auch R.Rendtorff, Bild, 72-80.
5 H.Donner, Geschichte 2, 416. Vgl. auch a.a.O., 433-439.
6 A.a.O., 434.
7 Vgl. O.H.Steck, Problem, 445-458. Zu den Gründen für das geringe Interesse bezüglich nachexilischer Theologiegeschichte vgl. a.a.O., 449-451.
8 So der Titel seiner 1959 erschienenen Studie.

ses liegt und jüngst eine profunde Bearbeitung erfahren hat[9], braucht sie hier nicht dargestellt zu werden.

In neuerer Zeit gibt es mehrere Versuche, die Zeit des Zweiten Tempels als eigenständige Größe zu bewerten. Besonders in den siebziger Jahren ist in der alttestamentlichen Forschung ein sozialgeschichtliches Interesse zutage getreten, das Entwürfe aus den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts fortführt[10]. Parallel dazu hat die Neubewertung des "kanonischen" Endtextes durch James A. Sanders[11] und Brevard S. Childs[12] zu einem neuen Interesse an der persischen Zeit als "formative period" geführt[13]. Im deutschen Sprachraum werden Thesen zur Kanonwerdung im Rahmen der Bemühungen um eine "Biblische Theologie"[14] diskutiert.

Im Rückblick zeigt sich so ein Wandel des Interesses. Das nachexilische Israel und seine Schriften bzw. seine Redaktionen theologischer Tradition wurden in nicht unerheblichem Maß Gegenstand der Forschung[15]. Für die marxistisch orientierte Geschichtsforschung ist die persische Zeit von Interesse, da sie als Epoche der Entstehung der antiken Klassengesellschaft angesehen wird[16]. Das persische Weltreich der Achämeniden[17] ist längst Thema der Geschichtswissenschaft[18], die Satrapie Transeuphrat Gegenstand interdisziplinärer Forschung[19].

Als Quellen für die persische Zeit werden an biblischen Texten die Schriften Esr, Neh, Chr, Hag, Sach 1-8, Mal, Jes 56-66 und Est herangezogen. Die aramäischen Texte in Esr und Neh gelten dabei häufig als

---

9 Vgl. E.M.Dörrfuß, Mose; zum Theokratiebegriff a.a.O., 18-118; zur Auseinandersetzung um Plögers These a.a.O., 92-115.

10 Vgl. P.Welten, Ansätze, 207-221.

11 Vgl. J.A.Sanders, Torah.

12 Vgl. B.S.Childs, Introduction.

13 Vgl. den Forschungsüberblick von P.D.Miller, Kanon, 217-239 sowie C.Dohmen/M. Oeming, Kanon, 11-26.

14 Zu Definition und Arbeitsweise der "Biblischen Theologie" vgl. das Jahrbuch für Biblische Theologie, hg.v. I.Baldermann u.a., Bd.1, Neukirchen-Vluyn 1988. Zur Diskussion um die Thesen von Childs vgl. JBTh 3 (1988).

15 Die neuere Diskussion in der englischsprachigen Forschung ist dokumentiert in zwei Bänden 'Second Temple Studies', Bd.1. hg.v. P.R.Davies, 1991; Bd.2 hg.v. T.C.Eskenazi/K.H.Richards, 1994.

16 Zu den Studien von H.Kreissig und J.P.Weinberg siehe unten, S.43-48.

17 Der Begriff bezeichnet die persische Herrscherdynastie. Bereits in assyrischen Quellen des 9.Jh.s v.Chr. ist das Fürstengeschlecht der Achämeniden im persischen Stammesverband belegt. Vgl. M.A.Dandamayev, Geschichte, 15.

18 Vgl. z.B. das niederländisch-britische Forschungsprojekt zur "Achaemenid History", dessen Ergebnisse in 5 Bänden, hg.v. A.Kuhrt/H.Sancisi-Weerdenburg, Leiden 1987-1990, dokumentiert sind.

19 Vgl. die Zs. Transeuphratène, hg. v. J.Élayi/J.Sapin, Paris 1989ff. Zu Zielsetzung und Methodik dieser Forschung vgl. J.Élayi, Réflexions, 73-80.

authentische Dokumente aus dem persischen Reich[20]. Darüber hinaus hat die Archäologie eine Fülle von Schriftzeugnissen und Inschriften zutage gefördert[21]. Angesichts der Disparatheit der schriftlichen Quellen weist Ackroyd jedoch auf das methodische Problem hin, daß die Datierung von einzelnen Ereignissen selten durch zwei voneinander unabhängige Schriften bezeugt sei[22]. Selbst die allerorts verwendeten Daten für das Kyros-Edikt und den Bau des Zweiten Tempels bleiben deshalb seines Erachtens bis auf weiteres Hypothesen[23].

Sozialgeschichtliche Forschung zur nachexilischen Zeit befindet sich daher in einem gewissen Dilemma. Sie arbeitet auf der Basis weniger historischer Daten sowie materieller Reste und wertet marginale Hinweise auf die gesellschaftliche Situation in schriftlichen Zeugnissen aus. Die dabei erwogenen Modelle zur historischen Rekonstruktion bleiben zwar hypothetisch, sie sind als Konzepte für das Verständnis der gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Situation jedoch unentbehrlich. Vor deren Diskussion ist es jedoch notwendig, die Grundlage der sozialgeschichtlichen Studien, nämlich die materielle Hinterlassenschaft der Epoche, in den Blick zu nehmen.

2.1 Die materielle Hinterlassenschaft der persischen Zeit

Die Auswertung der materiellen Reste der persischen Zeit in Palästina ist insofern schwierig, als der Übergang der kulturgeschichtlichen Epochen fließend ist. So stellt die fehlende Unterscheidung von babylonisch dominierter (587-539 v.Chr.), frühnachexilischer (539-450) und spätpersischer Zeit (450-333) in der Funddokumentation ein gravierendes methodisches Problem für die Interpretation dar[24]. Darüber hinaus sind Architekturreste für das palästinische Kernland nur spärlich belegt. An Orten wie Megiddo, Jericho und *Tell el-Ḥesī,* deren Bebauung persischer Zeit endet, waren die entsprechenden Besiedlungsschichten der Erosion ausgesetzt. An Orten mit durchgehender Besiedlung wie Samaria, Sichem und *Rāmat Rāḥēl* zerstörte die monumentale Bauweise in hellenistischer Zeit die früheren Schichten weitgehend[25]. Erst durch Ausgrabungen in der nördlichen Küstenebene wie Schikmona, Akko, *Tell Kēsān* und Dor konnte

---

20 Siehe unten, II.2.2 und II.2.3 *passim*.

21 Vgl. die Übersicht bei H.Weippert, Handbuch, 693-697, das Register in: K.Galling, Studien, 217-222 und A.Lemaire, Les inscriptions, 87-105. Zu Editionen und Übersetzungen der außerbiblischen Texte der Zeit vgl. K.Galling, a.a.O., 1f., Anm.2.

22 Vgl. P.R.Ackroyd, Problems, 33-54.

23 Vgl. a.a.O., 38f.

24 Vgl. O.Keel/C.Uehlinger, Göttinnen, 431.

25 Vgl. H.Weippert, Handbuch, 697.

anhand von Kleinfunden ein Kriterienkatalog für die Kultur der Perserzeit erstellt werden[26]. Für die westjordanischen Gebiete hat Ephraim Stern 1973[27] die Funde an Architektur, Keramik, Metallgegenständen, Terrakotten, Siegeln und Münzen systematisch zusammengestellt und evaluiert. Die Ergebnisse Sterns bilden seither den Bezugspunkt für weitere Einzelstudien anderer Forscherinnen und Forscher. Das Hauptaugenmerk der vorliegenden Studie liegt auf dem judäischen Bergland, da es das Kerngebiet des nachexilischen Juda darstellt. Juda gehörte zur Satrapie עבר הנהר[28] "jenseits des Stromes (Euphrat)", die im wesentlichen die bereits von den Babyloniern eroberte syrisch-palästinische Landbrücke umfaßt. Bei Herodot[29] wird sie als fünfte Satrapie aufgeführt und der Zeit Darius' I. (522-486 v.Chr.) zugeschrieben[30]. In ihrem südlichen Teil sind Samaria, *Yəhūd* und Asdod als Provinzen inschriftlich bezeugt[31], die Gesamtzahl der Provinzen ist jedoch unbekannt. Da die Siegel- und Münzfunde in der Diskussion um Provinzgrenzen und -verwaltung eine wichtige Rolle spielen, werden sie zuerst thematisiert.

2.1.1 Siegel und Münzen aus der Provinz Yəhūd

Die Ausdehnung der Provinz *Yəhūd*, deren Name auf Siegeln und Münzen erscheint, ist nicht völlig geklärt und hat vermutlich auch im Laufe der Zeit Veränderungen erfahren. Sie wird gewonnen aus einer Zusammenschau der in den Listen Esr 2,21-35 par. Neh 7,25-38 sowie Neh 3,1-22; 11,25-35 und Neh 12,28f. genannten Orte mit denjenigen Ortslagen, in denen יהוד-Stempel oder -Münzen gefunden wurden[32]. Helga Weippert

26 Vgl. a.a.O., 698.

27 Die hebräische Monographie התרבות החומרית של ארץ־ישראל בתקופה הפרסית erschien 1973 in Jerusalem und wurde 1982 auf englisch publiziert unter dem Titel 'Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period 538-332 B.C.'. Vgl. auch die Kurzfassung 'The Archeology of Persian Palestine' in: CHJud 1 (1984), 88-114.

28 Vgl. Esr 8,36; Neh 2,7.9; sowie aramäisch עבר נהרה Esr 4,10 u.ö. Der Name ist auch auf in Tarsos geprägten Münzen des Mazaios belegt. Vgl. U.Hübner, Münzprägungen, 138, Anm.122.

29 Vgl. Herodot, Historien II, 88-95.

30 Aufgrund der persischen Inschriften datiert E.Stern die Angaben Herodots in die Zeit Xerxes' I. (486-465 v.Chr.). Vgl. ders., Culture, 238. Jüngst hat P.Calmeyer allerdings nachgewiesen, daß die herodoteische Liste der *Nomoi* ein historisch unzuverlässiges, literarisches Produkt darstellt. Vgl. ders., Satrapie, 109-131.

31 Vgl. H.Weippert, Handbuch, 687; E.Stern, Culture, 243-252. Die Gazaregion wird zum von arabischen Stämmen bewohnten Gebiet gerechnet, von Stern (a.a.O., 250f.) zum Negev, von A.Lemaire (Populations, 45-54) zu der sich im 4.Jh. neu formierenden Provinz Idumäa. Vgl. auch L.Mildenberg, Gaza, 136-146.

32 Vgl. die Diskussion bei E.Stern, Culture, 245-249. Zur Problematik solchen Vorgehens vgl. C.E.Carter, Province, 112f.

beschreibt Juda in persischer Zeit so:

"Die Nordgrenze verlief demnach nördlich von Bethel, im Osten gehörten Jericho und die Nordwestküste des Toten Meeres zur Provinz, die Südgrenze verlief nördlich von Hebron und im Westen erstreckte sich Juda bis in die *Šəfēlā*. Der während der Eisen IIC-Zeit von Edomitern bedrohte Süden war jetzt weitgehend in der Hand arabischer Stämme."[33]
Vermutlich schloß die Provinz im Süden Beth-Zur und Tekoa, jedoch nicht Hebron, Marisa und Lachis ein. Orte innerhalb dieser Grenzen, die in Esr/Neh genannt sind und aus denen Siegelabdrücke und Münzen aus persischer Zeit gefunden wurden, sind Jarmut, Aseka, Beth-Zur, Netofa, *Rāmat Rāḥēl*, Bethanien, Jerusalem, Jericho, Gibeon und *Tell en-Naṣbe*. In Esr/Neh nicht aufgeführte Orte mit Münz- und Siegelfunden sind Geser, *Mōṣā* und *Tell el-Fūl*. Die Zugehörigkeit der Schephelaorte Geser, Jarmut und Aseka zur Provinz ist nach Lemaire allerdings nicht gesichert[34]. Aufgrund historischer und geographischer Überlegungen plädiert auch Charles E. Carter für eine minimale Ausdehnung der Provinz nur im Bergland unter Ausschluß der Schephela und der Ebene bei Ono[35]. Er errechnet für *Yəhūd* im späten 5. und frühen 4. Jahrhundert v.Chr. eine Fläche von ca. 17000 Quadratkilometer[36].

Der Name יהוד erscheint auf zahlreichen Siegelabdrücken auf Krügen und Vorratsgefäßen.

Die *plene* oder abgekürzt geschriebene Namensform ist meist aramäisch, zum Teil mit Personennamen und dem Zusatz הפחה versehen. Die Stempel werden aufgrund unterschiedlicher Legenden in mehrere Gruppen eingeteilt[37], deren Entzifferung und Datierung zum Teil lange umstritten waren. Während die Mehrzahl der Forschenden die aramäischen יהד-Stempel ans Ende des 5. bis ins 4. Jahrhundert datieren[38], vertreten Nahman Avigad und Lemaire eine um ein Jahrhundert frühere Einordnung[39]. Für Stempel, die - von einer Kreislinie umschlossen - die Bezeichnung יהוד oder יהד, sowie das Symbol für den hebräischen Buchstaben ט tragen, zeichnet sich eine Übereinstimmung in der Datierung der aramäischen Form (יהד) ins 4. Jahrhundert und der hebräischen Form (יהוד) ins 3./2. Jahrhundert ab[40]. Hatte Albright die Siegelabdrücke noch als Markierungen der Tempelbehörden der autonomen Provinz *Yəhūd*[41] interpretiert, so werden sie in neueren Studien meist als Steuerstempel der achämenidischen Verwaltung verstanden[42]. Gestempelte Krughenkel mit der Legende ירשלם fanden sich in fast allen judäischen Or-

33 H.Weippert, Handbuch, 690. Siehe auch a.a.O., 691, Abb.5.2. Ähnlich beschreiben E.Stern und A.Lemaire den Umfang der Provinz. Vgl. E.Stern, Culture, 246 und Abb.379, jedoch unter Einschluß der Ebene bei Ono; A.Lemaire, Populations, 41-43. Anders C.E.Carter, Province, 114 und 118, Anm.36.

34 Vgl. A.Lemaire, Populations, 42.

35 Vgl. C.E.Carter, Province, 114-116; dagegen E.Stern, Culture, 247, Abb.379.

36 Vgl. C.E.Carter, Province, 119.

37 E.Sterns Klassifizierung basiert auf 338 Abdrücken aus *Rāmat Rāḥēl*, *Tell en-Naṣbe*, Geser, Jericho, Engedi, Jerusalem u.a. Vgl. ders., Culture, 202f.

38 So J.Naveh und F.M.Cross, vgl. die Liste in E.Stern, Culture, 205.

39 Vgl. N.Avigad, Bullae, 32; A.Lemaire, Populations, 33.

40 Vgl. E.Stern, Culture, 206.

41 So nach E.Stern, Culture, 235.

42 So E.L.Sukenik und E.Stern selbst. Vgl. E.Stern, Culture, 235. Außerdem A.Lemaire, Les inscriptions, 95.

ten, mit Ausnahme Jerichos und Engedis. Nach einiger Diskussion werden sie in hellenistische Zeit datiert[43].

Versteht man יהד als Provinzname, wie es die meisten Forscherinnen und Forscher bisher tun, so ist eine eigenständige judäische Provinz spätestens seit dem Ende des 5. Jahrhunderts archäologisch belegt. Dieser Befund scheint die These Albrecht Alts zu stützen, der erst für die Wirkungszeit Nehemias mit der Abtrennung Judas von Samaria rechnet[44]. Neuere Studien allerdings plädieren für eine selbständige Provinz *Yəhūd* seit Beginn der persischen Herrschaft[45]. Sie folgen einerseits der frühen Datierung der יהד-Stempel, wobei die in *Rāmat Rāḥēl* gefundenen eine große Rolle spielen[46], und verstehen andererseits die in biblischen Berichten und Prophetenworten genannten Scheschbazar und Serubabel als Statthalter vor Nehemia[47]. Einzelstudien zu den Personennamen ציחא (Esr 2,43 par. Neh 7,43) und פתחיה (Neh 11,24)[48] bestätigen zwar deren Funktion als persische Beamte in der Provinz, können aber die Texte nicht exakt datieren. Letztlich ist meines Erachtens aus dem bisher veröffentlichten Material keine der beiden Thesen zweifelsfrei zu belegen.

Die Münzfunde tragen aufgrund ihrer späten Datierung wenig zur Diskussion um die Anfänge der persischen Provinz *Yəhūd* bei, sind jedoch für Fragen der persischen Steuerpolitik und der Provinzverwaltung von Interesse. Bei Münzen ist zu unterscheiden zwischen Münzimporten einerseits und Prägungen der persischen Zentralregierung, einzelner Satrapen, phönizischer Küstenstädte - wie Byblos, Tyros und Sidon - sowie lokaler Werkstätten[49] andererseits.

Während das Prägerecht für Golddareiken und Silbersiklen in der Hand des persischen Großkönigs blieb[50], konnte es für kleinere Silbermünzen an Satrapen, Provinzstatthalter

---

43 Vgl. N.Avigad, Bullae, 27; E.Stern, Culture, 209; A.Lemaire, Les inscriptions, 95.

44 Vgl. A.Alt, Rolle Samarias, 336. Ihm folgen E.Stern, Culture, 237; S.E.McEvenue, Political Structure, 364. Letzterer sucht die These durch eine philologische Untersuchung der Begriffe מדינה, פחה und תרשׁתא (a.a.O., 358-364) zu untermauern.

45 Eine systematische Zusammenfassung der Argumente bietet H.G.M.Williamson, Governors, 59-82.

46 Zum *yhw'zr*-Siegel vgl. A.Lemaire, Populations, 33; E.Stern, Culture, 205f.

47 Vgl. Neh 5,14-19 und H.G.M.Williamson, Governors, 77-79; A.Lemaire, Populations, 33-36; S.Japhet, Shesbazzar, 80. Dagegen vertritt F.Bianchi die These, die Genannten seien judäische Vasallenkönige, deren Bedeutung erst in späterer Zeit minimiert worden sei. Vgl. ders., Le rôle, 153-165. Die von Bianchi angeführten Analogien aus dem Perserreich tragen m.E. für Juda nichts aus.

48 Vgl. M.Heltzer, Babylonian Tablet, 57-61; ders., Representative, 109-119.

49 Forschungsberichte von J.Élayi und J.Sapin finden sich in Trans 1 (1989), 155-164 und Trans 4 (1991), 119-132. Zu Gewichten und Motiven der einzelnen Gruppen vgl. den zusammenfassenden Beitrag L.Mildenbergs, Münzwesen, 55-79 mit Taf.6-13.

50 So E.Stern, Culture, 222. Golddareiken sind in Esr 8,27 und IChr 29,7 genannt.

oder lokale Herrscher übertragen werden[51]. Reichsmünzen, die seit ca. 500 v.Chr zentral geprägt wurden[52], fanden sich in *Yəhūd* bisher nicht[53]. Der Satrap Transeuphrats hat offensichtlich auf eine eigene Münzprägung verzichtet[54]. Importierte griechische Münzen waren zwar schon im 6. Jahrhundert im Umlauf, eindeutige Exemplare sind in den bekannten palästinischen Hortfunden des 6. und 5. Jahrhunderts allerdings selten vertreten[55]. Bei den zahlreichen pseudoattischen Tetradrachmen, die seit ca. 410 v.Chr. im Osten zirkulierten, ist im Einzelfall kaum zwischen Original und lokaler Imitation zu unterscheiden, so daß Herkunft und Prägewerkstätten nicht näher bestimmt werden können[56]. Dagegen sind die provinzialen Kleinmünzen auf lokale Werkstätten in Samaria[57], Jerusalem und Gaza[58] zurückzuführen. Von besonderem Interesse ist im Rahmen dieser Studie die Jerusalemer Produktion von יהד-Münzen, die Leo Mildenberg in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts datiert[59]. Deren Münzlegenden nennen in paläo-hebräischer Schrift den Provinznamen (יהד), einzelne außerdem Titel (הפחה) und Namen von Statthaltern. Am bekanntesten sind die Münze mit der Legende *Yḥzqyh hpḥh* und eine weitere die Johanan den Priester - *Ywḥnn hkwhn* - nennt[60]. Der unbeholfene Stempelschnitt und die unterschiedlichen Gewichte bezeugen, "daß von einem Münzstandard und eindeutig definierten Denominationen nicht gesprochen werden kann"[61]. Die Münzbilder mit dem Kopf der Pallas Athene, der Eule und des ptolemäischen Adlers lassen aber für das mittlere bis späte 4. Jahrhundert v.Chr. den Einfluß der griechischen Kultur auch im judäischen Bergland erkennen[62]. Bemerkenswert ist, daß die יהד-Münzen bis in die Regierungszeit Ptolemäus' I. (323-283 v.Chr.) als Kleingeld benutzt wurden[63].

Selbst wenn Herodots Nachricht[64], bereits Darius I. habe die Abgaben

---

51 Vgl. L.Mildenberg, Kleingeld, 726.
52 So L.Mildenberg, Money, 64.
53 So übereinstimmend H.Weippert, Handbuch, 696; E.Stern, Culture, 227; L.Mildenberg, Money, 70. Eine einzelne Golddareike aus Samaria wird ins ausgehende 4.Jh. datiert. Vgl. W.J.Fulco/F.Zayadine, Coins, 199.
54 Vgl. L.Mildenberg, Gaza, 138; ders., Münzwesen, 58-60.
55 Vgl. J.Elayi/J.Sapin, Trans 1 (1989), 164 und Trans 4 (1991), 132. U.Hübner wertet dieses Phänomen als Indiz für die schwache Wirtschaftskraft Palästinas im 5.Jh. Vgl. ders., Münzprägungen, 122.
56 So L.Mildenberg, Money, 67. Vgl. H.Weippert, Handbuch, 696.
57 Vgl. die Publikation des 1968 entdeckten Nablushorts durch Y.Meshorer/S.Qedar, Coinage (1991) sowie L.Mildenberg, Money, 66f. Die Samariaprägung wird in die Zeit 375-332 v.Chr. datiert. Vgl. U.Hübner, Münzprägungen, 127.
58 Vgl. L.Mildenberg, Gaza, 136-146.
59 Vgl. L.Mildenberg, Kleingeld, 727. So auch U.Hübner, Münzprägungen, 128. Während Mildenberg den Zeitraum 360-283 v.Chr. ansetzt, kommt J.W.Betlyon durch Korrelation mit politischen Ereignissen und der Münzprägung der phönizischen Küstenstädte zu einer Datierung ab 400 v.Chr. Vgl. ders., Government, 633-642.
60 Zu Entzifferung und Motiven vgl. L.Mildenberg, Kleingeld, 724f.
61 A.a.O., 725.
62 Vgl. a.a.O., 723. Zum vergleichbaren Hortfund mit *Šōmərōn*-Legende vgl. Y.Meshorer/S.Qedar, Coinage.
63 Vgl. L.Mildenberg, Money, 70; ders., Kleingeld, 726; U.Hübner, Münzprägungen, 139.
64 Vgl. Herodot, Historien III, 91. L.Mildenberg hält zumindest die Einführung von Gold- und Silbermünzen durch Darius I. für gesichert. Vgl. ders., Gaza, 139, Anm.9; ders., Münzwesen, 56.

in Silber eingeführt, als anachronistisch eingeschätzt wird[65], besteht an der generellen Tatsache der Besteuerung im persischen Großreich kein Zweifel. Die Durchsicht historiographischer Notizen und keilschriftlicher Dokumente führt Christopher Tuplin zu der begründeten Annahme, daß die Achämeniden Steuern sowohl in Silber[66] als auch in Naturalien eingezogen[67] und an ihre Funktionsträger weitergegeben haben. Die absolute Höhe der Tribute ist allerdings nicht aufweisbar[68]. Im Blick auf die Münzfunde ist es wahrscheinlich, daß sich das Silbergeld im palästinischen Bergland nur zögerlich durchsetzte[69], aber langfristig gewogenes Silber verdrängte[70]. Auffallend ist in dieser Hinsicht der fast zeitgleiche Beginn eigener Münzprägungen in Samaria und *Yəhūd* um die Mitte des 4. Jahrhunderts. Ulrich Hübner weist darauf hin, daß die יהד-Münzen für den lokalen Kleinhandel zu groß, jedoch zur Berechnung von Steuern, Tempelabgaben und für den Groß- und Fernhandel gut geeignet waren[71]. Die eigene Münzprägung ist seines Erachtens ein Indiz nicht nur für die wirtschaftliche Konsolidierung in *Yəhūd* seit Mitte des 4. Jahrhunderts, sondern auch für die gesellschaftliche Stabilisierung und die Identitätsfindung bzw. Abgrenzung von den zeitgenössischen Nachbarkulturen[72].

2.1.2 Besiedlung und Architektur

Die geringe Ausbeute an Architekturresten hatte zunächst zu der These geführt, infolge der Zerstörung Jerusalems und des Tempels habe es ein Ende der städtischen Besiedlung und einen Bevölkerungsrückgang gegeben[73]. Jedoch wurde in den sechziger Jahren in Orten des ehemaligen

65 So etwa E. Stern, Culture, 238. C.Tuplin dagegen verweist auf ein bereits vorachämenidisches Steuersystem in manchen Ländern. Vgl. ders., Administration, 140.

66 Vgl. Esr 7,21f. und die Funde von Silberbarren in achämenidischen Schatzhäusern sowie C.Tuplin, Administration, 138f. Der masoretische Text in Neh 5,15 ויקחו מהם בלחם ויין אחר כסף־שקלים ארבעים ist m.E. zu übersetzen "und sie [sc. die Statthalter vor Nehemia] nahmen von ihnen an Brot und Wein nach (dem Wert von) 40 Schekeln Silber." Die meisten Kommentatoren konjizieren aber mit Blick auf V.18 ליום אחד eine Geldsumme "täglich 40 Schekel Silber". Vgl. etwa W.Rudolph, Esra, HAT I/20, 132.

67 Vgl. a.a.O., 142f. Ähnlich U.Hübner, Münzprägungen, 142.

68 Vgl. C.Tuplin, Administration, 140f. Zur Kritik an den Summen in Herodots Liste vgl. P.Calmeyer, Satrapie, 115f.

69 So H.Weippert, Handbuch, 696; dies., Art.: Geld, BRL^2, 89; U.Hübner, Münzprägungen, 141.

70 Münzen mit Hackspuren verweisen auf die gängige Praxis des Wiegens. Vgl. L.Mildenberg, Münzwesen, 61.

71 Vgl. U.Hübner, Münzprägungen, 141.

72 Vgl. a.a.O., 139.

73 Vgl. E.Stern, Culture, 47. Stern nennt als Vertreter und Vertreterin dieser These W.

benjaminitischen Gebietes und im nördlichen Juda eine durchgängige Besiedlung im 6. Jahrhundert festgestellt[74]. Allerdings hat Stern in mehreren solcher Siedlungen um 480 v.Chr. eine Zerstörung konstatiert, ohne diesem Datum ein bekanntes historisches Ereignis zuordnen zu können[75]. Er denkt an einen Streit der benachbarten Provinzen ähnlich der in Esr 4,6 oder Neh 1,3 anklingenden Auseinandersetzungen oder an die Unterdrückung eines lokalen Aufruhrs durch die Achämeniden[76]. Kenneth G. Hoglund ist jedoch aufgrund einer erneuten Durchsicht der Grabungsergebnisse und neuerer Studien zu dem Schluß gelangt, daß zu dieser Zeit im genannten Gebiet keine flächenübergreifenden Zerstörungen stattgefunden haben[77]. Dagegen werden Zerstörungen von Siedlungen in der Schephela und im Negev um 380 v.Chr. mit Aufständen in Ägypten, das von ca. 400-380 die Kontrolle über den südlichen Teil der Schephela erlangte, verbunden[78]. Nach Stern waren die Provinzen Samaria und *Yəhūd* jedoch kaum von den Ereignissen betroffen[79]. Ob es aber anläßlich der Revolte um 350 v.Chr. unter sidonischer Führung zu achämenidischen Vergeltungsmaßnahmen in *Yəhūd* kam, wird kontrovers diskutiert[80].

Aufgrund von zum Teil noch unpublizierten Oberflächenuntersuchungen[81] hat Carter Besiedlungsstruktur und -dichte für die Provinz *Yəhūd* ausgewertet. Demnach befindet sich der Hauptanteil der Siedlungen (36 von 111) im zentralen Bergland südwestlich Jerusalems[82] und an den nordwestlichen Abhängen des judäischen Gebirges (19 von 111)[83]. Zwei Drittel aller Siedlungen hatten eine Größe von bis zu 5 Dunam[84] mit einer geschätzten Einwohnerzahl unter 125. Nur 4 Siedlungen waren größer als 20 Dunam mit mehr als 300 Einwohnern[85]. Carter errechnet für

---

F.Albright und K.Kenyon. Sie wird bis in neuere Zeit rezipiert, vgl. etwa E.M.Yamauchi, Background of Ezra, 197.

74 Vgl. E.Stern, Culture, 48.229. Beispiele sind *Tell en-Naṣbe*, *Tell el-Fūl* und Bethel.

75 Vgl. a.a.O., 254. Beispiele sind neben den genannten Orten Sichem und Gibeon. Vgl. auch C.E.Carter, Province, 124.

76 Vgl. a.a.O., 254.

77 Vgl. K.G.Hoglund, Administration, 61-69.

78 Zu den Hintergründen im einzelnen vgl. E.Stern, Culture, 254f.

79 Vgl. a.a.O., 255. Geser wurde Stern zufolge erst nach der Rückeroberung durch die Perser um 380 der judäischen Provinz zugeschlagen. Vgl. a.a.O., 280, Anm.74.

80 Stern führt, a.a.O., 255, die Exilierung von Judäern aus Jericho auf lokale Ereignisse zurück. Er referiert die anderslautenden Deutungen a.a.O., 280, Anm.77.

81 Vgl. C.E.Carter, Province, 106 und 129, Anm.65.

82 Sektor EN 5, vgl. C.E.Carter, Province, 133 und 121, Fig.2.

83 Sektor EN 1, vgl. C.E.Carter, Province, 130 und 132, Fig.3.

84 1 Dunam entspricht ca. 1000 m^2.

85 Vgl. C.E.Carter, Province, 133; zu Berechnungsgrundlage und -faktoren, a.a.O., 134.

die seines Erachtens nur das Bergland umfassende Provinz *Yəhūd*[86] eine Einwohnerzahl von ca. 11000 in der Zeit von 539/8 bis 450 v.Chr. und ca. 17000 gegen Ende des 5./Anfang des 4.Jahrhunderts[87].

Stadtmauern und -tore wurden bisher nur in bescheidenem Ausmaß in Orten an der Küste, in der Schephela sowie auf *Tell en-Naṣbe* und in Jerusalem gefunden[88]. In größeren Siedlungen im nördlichen Palästina und an der Küste befand sich im Zentrum des *Tell* häufig ein palast- oder festungsartiges großes Gebäude, das wohl die fehlende Befestigung ersetzen sollte[89]. Maurice Dunand hat darüber hinaus schon 1967 auf achämenidische Festungsbauten in Syrien-Palästina wie etwa *Tell el-Ḥesī* und *Tell Zakarīye* hingewiesen[90]. Auch Hoglund führt eine Anzahl von Garnisonsgründungen Mitte des 5. Jahrhunderts in der südlichen Levante auf die persische Zentralregierung zurück[91]. Er sieht diese Maßnahme in Analogie zu assyrischer, babylonischer und griechischer Unterwerfungspolitik als Verstärkung der persischen Kontrolle in der südlichen Levante angesichts von Aufständen in Ägypten[92]. Da die Datierung der von ihm benannten Befestigungen in die Mitte des 5. Jahrhunderts nicht zweifelsfrei gesichert ist und einige noch nicht systematisch ausgegraben wurden[93], erstellt Hoglund seine These aufgrund dreier Ortslagen: einer namenlosen Befestigung nördlich Asdods[94], der Negevfestung *Ḥorvat Mesora*[95] und einem quadratischen Gebäude auf *Tell es-Sa'īdīye* im Jordantal[96]. Für weitere Befestigungen nimmt Hoglund die Typologie der drei Grundrisse zu Hilfe, so daß seine These nicht mit letzter Sicherheit begründet erscheint[97]. Hoglund widerspricht der These Sterns, die Fe-

---

86 Siehe oben S.29.

87 Vgl. C.E.Carter, Province, 134.

88 Vgl. E.Stern, Culture, 50-53; H.Weippert, Handbuch, 699. Bei den von C.E.Carter, Province, 124-127, aufgeführten ergrabenen Orten *Yəhūds* handelt es sich durchweg um kleine Siedlungen.

89 So H.Weippert, Handbuch, 700.

90 Vgl. M.Dunand, La défense, 49.

91 Vgl. K.G.Hoglund, Administration, 165-205.

92 Vgl. a.a.O., 167f.

93 Das räumt K.G.Hoglund a.a.O., 169f., selbst ein.

94 Vgl. a.a.O., 170f.; E.Stern, Culture, 54.

95 Vgl. K.G.Hoglund, Administration, 171f.

96 Hoglund datiert a.a.O., 174f., nach einer Lampe im Pflaster des Hofes und einer in Raum 107 gefundenen Bronzefibel.

97 Vgl. die Tabellen, a.a.O., 177.181.188.197. Hauptmerkmal der sog. Garnisonen ist ein zentraler Hof, der annähernd 25 % der Gesamtfläche einnimmt. Diese Gebäudestruktur ist jedoch nach E.Stern, Culture, 54, charakteristisch für öffentliche und private Gebäude in persischer Zeit. Vgl. die analoge Kritik am methodischen Vorgehen und an der geringen Fundbasis durch A.Lemaire, Trans 8 (1994), 168f.

stungen in und südlich von Beth-Zur seien Posten *Yəhūds* gegen Edom[98]. Er sieht in ihnen und in weiteren im Negev Garnisonen zur Sicherung der Straßen im Grenzgebiet zu Ägypten[99].

In der Anlage öffentlicher wie privater Häuser in perserzeitlichen Siedlungen läßt sich ein einheitlicher Plan ausmachen: Um einen offenen Hof gruppieren sich an drei oder vier Seiten Räume. Stern versteht dieses "open court building" als Fortführung des assyrischen Hofhauses[100]. Paläste dieses Grundrisses existierten in Palästina schon gegen Ende der EisenIIC-Zeit[101]. Mehrere Wohnhäuser bilden häufig rechteckige *insulae* zwischen sich rechtwinklig kreuzenden Straßen[102]. Gleichwohl konnte bisher kein vollständiger Plan einer Stadt aus persischer Zeit rekonstruiert werden[103].

Bezüglich der Neubesiedlung Jerusalems ist die These Kathleen Mary Kenyons trotz anhaltender Diskussion[104] bisher unwiderlegt, derzufolge das perserzeitliche Jerusalem nur einen schmalen Streifen auf dem Rükken des Südosthügels und den Tempelplatz umfaßt habe[105]. Am Ostrand des Südosthügels verlief die unter Nehemia erbaute Mauer wegen zerstörter Substruktionen oberhalb der vorexilischen[106]. Die Ausgrabungen Avigads in heutigen jüdischen Viertel und die Magen Broshis auf dem heutigen Zionshügel[107] erbrachten zwar persische Streukeramik, eine יהד-Münze und zwei Krughenkel mit יהד-Stempel; sie reichen jedoch für die Annahme einer perserzeitlichen Besiedlung auch des Südwesthügels nicht aus[108]. Avigads These, der von ihm nördlich des jüdischen Viertels ge-

---

98 Vgl. E.Stern, Culture, 250; K.G.Hoglund, Administration, 202.

99 Vgl. a.a.O., 203.

100 Vgl. a.a.O., 54.

101 Vgl. H.Weippert, Handbuch, 597-603.700f.

102 An Beispielen für Juda führt E.Stern Bethel (a.a.O., 31), *Tell el-Fūl* (a.a.O., 33f.), Beth-Zur (a.a.O., 36f., und Abb.36f.) und Engedi (a.a.O., 38f.) an. Vgl. auch ders., Dor Province, 149f.

103 Vgl. E.Stern, Culture, 50.229.

104 Eine Liste wichtiger Argumente für und wider die minimalistische These bietet H.G.M.Williamson, der sich letztlich Kenyon anschließt. Vgl. ders., Nehemiah's Walls, 81-88, bes.85. E.Laperrousaz führt demgegenüber Texte aus Neh 3 und 11f. zur Begründung seiner maximalen Position an. Vgl. ders., Jérusalem, 55-65.

105 So zuletzt in: K.M.Kenyon, Jerusalem, 185. Zum Rückgriff auf Kenyons These vgl. E.Otto, Jerusalem, 102. P.Welten, Art.: Jerusalem I, TRE 16, 597.

106 Vgl. K.M.Kenyon, Jerusalem, 183-187 mit Abb.28. Die von Kenyon vorgeschlagene perserzeitliche Datierung des 1927 von Crowfoot und Fitzgerald gefundenen Tores im Tyropoiontal wird von H.Weippert, Handbuch, 699, und E.Stern, Culture, 52, bezweifelt, neuerdings aber von K.Bieberstein/H.Bloedhorn, Jerusalem I, 91, bestätigt.

107 Vgl. M.Broshi, Excavations 1971-1972, 82f.

108 So selbst N.Avigad, Jerusalem, 62.

fundene 35 m lange Abschnitt einer 6,4-7,2 m dicken Mauer sei mit der in Neh 3,8; 12,38 genannten "breiten Mauer" zu verbinden[109], ist zweifelhaft, da sie nur auf philologischen Überlegungen beruht[110].

Vom Zweiten Tempel zeugt aufgrund fehlender Grabungsmöglichkeiten nur die bereits 1870 von Charles Warren entdeckte Mauerfuge 32 Meter nördlich der Südostecke des *Ḥaram*. Die höheren Mauerbossen nördlich der Fuge werden als Reste der Umfassungsmauer des perserzeitlichen Tempelareals gedeutet[111]. Diese Datierung stützt sich auf den Vergleich mit dem Mauerwerk der Podien des *'Ešmūn*-Tempels in Sidon und des *Ba'alat-Ǧebal*-Tempels in Byblos durch Dunand[112]. Sie war lange umstritten, da Ernest-Marie Laperrousaz das Mauerwerk in salomonische Zeit datierte[113], während Yoram Tsafrir dort die seleukidische Akra lokalisierte[114].

2.1.3 Perserzeitliche Kleinfunde

Die Kleinfunde aus persischer Zeit lassen sich nach Helga Weippert in zwei Gruppen unterteilen. Lokale Gebrauchsgegenstände entwickeln sich gegenüber der Eisen-IIC-Zeit rückläufig[115]. Luxuswaren aus Metall, Glas und Fayence erleben dagegen einen spürbaren Aufschwung. Die Weiterführung traditionellen Handwerks in den einzelnen Ländern und die gleichzeitige Entwicklung einer gemeinsamen Kultur auf der Basis eines florierenden Handels ist nach Stern charakteristisch für die Zeit des persischen Großreiches[116].

Achämenidische Stilelemente sind nur bei wenigen Kleinfunden aus Palästina auszumachen, deren Kontexte die Präsenz von Persern in Heer und Verwaltung zeigen. Dazu gehören Metallohrringe und -armbänder des sog. "animal style"[117], deren Enden in Tierköpfen münden[118]. Sie

109 Vgl. N.Avigad, Jewish Quarter (1970), 133.
110 So mit K.Bieberstein/H.Bloedhorn, Jerusalem I, 89.
111 Vgl. P.Welten, Art.: Jerusalem I, TRE 16, 596 und Anm.25; E.Otto, Jerusalem, 99. Vorsichtiger urteilen K.Bieberstein/H.Bloedhorn, Jerusalem I, 91. Vgl. auch TAVO B IV 7 Karte II, Nr.28-33.
112 Vgl. M.Dunand, Byblos, 64-70.
113 Vgl. die Ablehnung der These M.Dunands durch E.-M.Laperrousaz, «Temple de Salomon», 355-399. Zur Auseinandersetzung mit Y.Tsafrir vgl. E.-M.Laperrousaz, «Acra des Séleucides», 99-144.
114 Vgl. Y.Tsafrir, Location, 501-521. Tsafrir präzisiert hier seine in: Jerusalem Revealed, 85f., geäußerte Vermutung.
115 Vgl. H.Weippert, Handbuch, 706.
116 Vgl. E.Stern, Culture, 229.
117 Zur Beschreibung desselben vgl. H.J.Kantor, Jewelry, 1-23.
118 Bisher wurden ein Ohrring und ein Armband in Asdod sowie ein Paar silberner

wurden wohl nach achämenidischen Motiven in phönizischen Werkstätten gefertigt[119]. Tierkopfenden tragen auch Becher und Trinkgefäße[120] sowie Schöpfkellen[121]. Weitere Charakteristika des achämenidischen Metallhandwerks sind Knickwandschalen, häufig mit getriebenem Blumendekor und Omphalos[122]. Aus Samaria stammen Teile eines Bronzethrones im achämenidischen Stil[123]. Obwohl Siegel mit achämenidischen Motiven - etwa der Darstellung des Großkönigs - im ganzen Reich verbreitet waren, wurden - über den Hortfund an Bullen aus dem *Wādī ed-Dalīye* hinaus - im Gebiet Samarias bisher nur drei und in Juda keine gefunden[124].

An Schmuck sind darüber hinaus Ohrringe und Gewandfibeln mit griechischem und zypriotischem Dekor belegt[125]. Ein Hortfund aus dem ostjordanischen *Ṭawīlan* enthielt mehr als 300 Karneolperlen und verweist auf die Existenz von Halsketten[126]. Die häufigste Form der gefundenen figürlichen Kettenanhänger besteht aus kleinen Glasamuletten, die bärtige Männerköpfe oder Frauenköpfe mit Ohrringen darstellen[127]. Sie bilden das Zentralstück von Ketten, deren Perlen, wie ein vollständig gefundenes Exemplar aus Tharros/Sardinien zeigt, groteske und deformierte Köpfe aufweisen. Da zahlreiche Stücke entlang der syrisch-palästinischen Küste, auf Zypern und in punischen Kolonien im westlichen Mittelmeerraum gefunden wurden, gelten sie als phönizische Produkte. Zu ihrer Funktion bemerkt Stern: "It is now also certain that these pendants, a large number of which appear in temples and tombs, were believed to be endowed with magical and apotropaic powers"[128].

Kosmetikutensilien zeigen ägyptisches oder zypriotisches Dekor[129]. Zu nennen ist hier eine bronzene Dose mit 4 Schminkröhrchen zur Aufbe-

---

Armreifen in Geser gefunden. Vgl. E.Stern, Culture, 151.

119 So E.Stern, a.a.O., 233, aufgrund von Model- und Werkzeugfunden in Byblos und Ägypten.

120 Zu einer kleinen Anzahl vergleichbarer Keramikgefäße aus palästinischen Fundorten vgl. E.Stern, Clay Rhyta, 36-43.

121 Vgl. H.Weippert, Handbuch, 708 mit Abbildungen. E.Stern, Culture, 146, führt aus *Tell el-Fār'a* (S) eine Kelle mit Widder- und eine mit Entenkopf, aus Geser eine Kelle mit Widderköpfen an.

122 Vgl. E.Stern, Culture, 144-146 mit Abbildungen.

123 Vgl. M.Tadmor, Throne, 37-43; E.Stern, Culture, 144, Abb.237.

124 Vgl. a.a.O., 197.

125 Vgl. a.a.O., 151-153 mit Abbildungen.

126 Vgl. H.Weippert, Handbuch, 715.

127 Vgl. E.Stern, Culture, 152 und Abb.259f. Stern nennt Funde perserzeitlicher Strata in Engedi, *Tell Abū Hawam*, *'Atlīt* und *Tell eṣ-Safi*.

128 A.a.O., 153. Auch H.Weippert betont den Amulettcharakter von Kettenanhängern. Vgl. dies., Art.: Schmuck, BRL^2, 287.

129 Vgl. E.Stern, Culture, 147-149.233.

wahrung von Augenfarbe[130] aus *'Atlīt* aus der Zeit um 500 v.Chr.[131] Aufgrund von Aufschriften solcher Röhrchen konstatiert Forbes: "We can trace the gradual change of these eye-paints from a real remedy and defence against eye-diseases and the flies transmitting them to means of beautifying the eye."[132] Als Produktionsland dieser Utensilien ist in erster Linie Ägypten zu nennen[133]. Bei Alabastergefäßen für Salben und Parfum lassen sich ägyptische Importe[134] deutlich von solchen aus lokaler Produktion unterscheiden[135].

Bei der importierten Keramik haben attische Gefäße eine marktbeherrschende Stellung[136]. Für *Yəhūd* sind im Vergleich mit den Küstenstädten allerdings nur geringe Mengen attischer Keramik belegt[137]. Importierte Keramik wird oft lokal imitiert. Die in Palästina produzierte Ware läßt sich nach Farbe und Brand in solche des Küstengebiets und in solche der Bergregion unterscheiden[138]. Allerdings ist eine Keramiktypologie für die persische Zeit noch nicht hinreichend entwickelt[139]. Obwohl die Provinz *Yəhūd* nicht unmittelbar an den Handelsstraßen liegt, ist an manchen Orten der Einfluß der Mittelmeerkultur festzustellen. Als Beispiel sei hier Engedi/*Tell Goren* genannt, dessen Balsamproduktion seit dem Ende der israelitischen Königszeit[140] belegt ist. In persischer Zeit wurde die Siedlung ausgebaut[141]. Zahlreich belegte attische Keramik des 5. Jahrhunderts weist auf internationale Handelsbeziehungen hin[142].

Insgesamt bieten die genannten Kleinfunde Indizien für eine starke soziale Differenzierung im perserzeitlichen *Yəhūd*.

---

130 Augenschminke wird in der Regel aus zerriebenen mineralischen Stibium und Galena mit Wasser zu einer Paste gemischt. Vgl. R.J.Forbes, Art.: Stibium, BHH III, 1870; ders., Studies III, 17-20.

131 Vgl. a.a.O., 150, Abb.249 = BRL², Abb.69.8 sowie P.Welten, Art.: Salbe und Salbgefäße, BRL², 264.

132 R.J.Forbes, Studies III, 19.

133 Vgl. E.Stern, Culture, 149.

134 Vgl. a.a.O., 149 und Abb.251.

135 Vgl. a.a.O., 150, Abb.250.

136 Vgl. H.Weippert, Handbuch, 709.

137 Vgl. R.Wenning, Keramik, 167.

138 Vgl. E.Stern, Culture, 231.

139 Vgl. die programmatische Studie zur Keramik der Bergregion: P.W.Lapp, Pottery, 179-197 mit Abbildungen.

140 Ausgrabungen fanden 1961-67 unter B.Mazar, I.Dunayevski und T.Dothan (1961f.) statt. Stratum V wird in josianische Zeit datiert. Vgl. dies., En-Gedi I-II, 17-20.

141 Vgl. B.Mazar/I.Dunayevsky, En-Gedi III, 124.

142 Vgl. B.Mazar/I.Dunayevsky, En-Gedi IV-V, 136: Raum 231 des Gebäudes 234 aus Stratum IV wird als Werkstatt zur Parfümherstellung interpretiert. Stratum IV wurde um 400 v.Chr. zerstört. Vgl. auch R.Wenning, Keramik, 157ff.

2.1.4 Kultstätten und -objekte

Auch die archäologischen Befunde hinsichtlich Kultstätten und -objekten lassen ein starkes Gefälle erkennen: Während in der Küstenregion, der südlichen Schephela und im Negev eine Anzahl von Heiligtümern, Skulpturen und Terrakotten ergraben wurden, sind aus der Region Judas nur Einzelstücke der beiden zuletzt genannten Gruppen belegt.

Die Anlagen in *Makmiš*[143] und Lachis[144] sind aufgrund von Terrakotten, Altären und Räuchergeräten als Tempel zu deuten. Unlängst wurde in *Ḥorvat Qitmit* (*Wādī Qaṭṭāmāt*) im östlichen Negev eine weitere Anlage entdeckt, die aufgrund einer Ritzinschrift und Kleinfunden als edomitisches Heiligtum[145] des Gottes Qaus und seiner Parhedros[146] zu verstehen ist.

Die Mehrzahl der Steinstatuetten und Terrakottafigurinen stammen allerdings aus *favissae*, stellen also rituell bestattete Kult- und Votivstatuetten dar. Da sie stratigraphisch nicht einzuordnen sind, kann ihre Datierung nur mittels stilistischer Vergleiche erfolgen. So unterscheidet Stern einen 'westlichen' Stil mit griechich-zypriotischen und einen 'östlichen' mit orientalischen und ägyptischen Elementen[147]. Fast alle Statuetten aus Stein gehören der 'westlichen' Tradition an und werden in die Zeit von 500-380 v.Chr. datiert[148]. Im Hortfund aus *Makmiš* wurden auch einige ägyptische Importe entdeckt, so etwa ein Exemplar der 'stillenden Isis mit dem Horusknaben' aus schwarzem Stein[149]. Dieses Motiv ist auf Stempelsiegeln der Zeit weit verbreitet: "Sie [sc. die 'stillende Isis'] ist auf den Skarabäen die Göttin par excellence"[150]. Auch Terrakotten stellen häufig eine schwangere[151] oder stillende Frau[152] dar. Weitere Frauenfigurinen des 5./4. Jahrhunderts wurden 1971 aus einem Schiffswrack bei *Šavē Ṣīyōn* geborgen. Ein häufig an der Basis zu findendes

143 Der noch nicht vollständig publizierte Tempel ist nach E.Stern, Culture, 61, ein Langraumtempel. Beide Bauphasen werden in persische Zeit datiert.

144 Vgl. zum "Solar Shrine" E.Stern, Culture, 61-64 mit Abbildungen; H.Weippert, Handbuch, 700-702.

145 Zur "idumäischen" Architektur vgl. H.Weippert, Handbuch, 625.

146 Vgl. die von O.Keel/C.Uehlinger, Göttinnen, 440-444, angeführten Argumente aufgrund des vorläufigen Grabungsberichts von 1991 und stilistischer Beobachtungen.

147 Vgl. E.Stern, Culture, 165; H.Weippert, Handbuch, 718.

148 Vgl. E.Stern, Culture, 162. Zu den Terrakotten dieses Stils vgl. a.a.O., 172-176.

149 Vgl. a.a.O., 165.

150 O.Keel/C.Uehlinger, Göttinnen, 435. Vgl. Abb.363 a-d.

151 Vgl. die Beispiele bei E.Stern, Culture, 169, Abb.1.6.9. vom *Tell Megadim*, aus Beth-Sean und *Makmiš*.

152 Vgl. a.a.O., 169, Abb.8 (*Tell eṣ-Sebaʿ*), sowie den Hinweis, a.a.O., 272, Anm.57.

Tinnit-Zeichen erlaubt die Identifikation mit der gleichnamigen phönizisch-punischen Göttin[153]. Darüber hinaus sind Pfeilerfigurinen des Astarte-Typs und Reiterterrakotten belegt, die die Tradition der EisenIIC-Zeit fortsetzen[154]. Diese werden jedoch mit dem Ende des 6. Jahrhunderts von Importen aus dem griechisch-zyprischen Raum abgelöst[155]. Bronzefigurinen wurden bisher nur in *favissae* in Askalon, ein Einzelstück in Gibeon gefunden. Sie stellen sämtlich ägyptische Gottheiten dar[156]. Aus dem Gebiet der Provinz *Yǝhūd* stammen somit von allen bei Stern aufgelisteten Figurinen nur die Osirisfigur aus Gibeon sowie nicht stratifizierte Fragmente mehrerer Terrakotten aus Engedi[157].

Auffallend häufig sind dagegen in persischer Zeit würfelförmige Räucherkästchen aus Kalkstein mit niedrigen Füßen[158]. Die beträchtliche Anzahl von etwa 270 Stücken aus dem südlichen Palästina kommt vor allem durch einen Hortfund aus Lachis mit über 150 Exemplaren zustande. Ähnliche Räucherkästchen wurden auch in Südarabien, Kleinasien und Mesopotamien gefunden. Neben undekorierten begegnen Stücke mit Ritzzeichnungen oder Bemalung, die ausschließlich geometrische Muster oder solche in Verbindung mit Darstellungen von Tieren, Menschen und Pflanzen tragen[159].

Trotz zahlreicher Studien zum Thema[160] sind die grundlegenden Fragen hinsichtlich Verwendung, Handwerkstradition und Eigentümern noch nicht geklärt. Die Form der Räuchergeräte stammt wahrscheinlich aus dem südlichen Mesopotamien[161]. Da die babylonischen Stücke jedoch aus Ton gefertigt sind[162], gehen die Kalksteintypen vermutlich auf eine eigene palästinische Produktion zurück[163]. Die figürliche Dekoration wurde bisher noch nicht hinsichtlich ihrer Parallelen auf anderen Bildträgern untersucht[164]. Die von Stern aufgestellte Typologie überzeugt insofern

---

153 Vgl. O.Keel/C.Uehlinger, Göttinnen, 438; E.Stern, Culture, 162 und Abb.291.

154 Vgl. a.a.O., 167-169; zu Typologie und Deutung O.Keel/C.Uehlinger, Göttinnen, 369-401.

155 Vgl. E.Stern, Archeology, 105.

156 Vgl. E.Stern, Culture, 177 und Abb.299f.

157 Vgl. a.a.O., 160.

158 Vgl. a.a.O., 182-195; W.Zwickel, Räucherkult, 62-109.

159 Vgl. die Abbildungen bei E.Stern, Culture, 188-195, und W.Zwickel, Räucherkult, 91-102. Es finden sich Tierkampfszenen, Reiter, Gebäudefassaden und Palmen.

160 Vgl. die Liste in: W.Zwickel, Räucherkult, 74.

161 So übereinstimmend E.Stern, Culture, 194; W.Zwickel, Räucherkult, 168.

162 Vgl. W.Zwickel, Räucherkult, 64.66.

163 Vgl. a.a.O., 88; E.Stern, Culture, 194, denkt an phönizische Werkstätten.

164 Vgl. jedoch den Versuch zu Einzelstücken bei O.Keel/C.Uehlinger, Göttinnen, 439-441.

nicht, als er die nur skizzenhaft ausgeführten dekorierten Stücke als 'degenerierte' den sorgfältiger ausgeführten zeitlich nachordnet[165], obwohl die meisten aus Hortfunden oder aus nicht präzise datierten Straten stammen[166]. Analoge Phänomene anderer Gattungen zeigen, daß es sich bei weniger sorgfältig ausgeführten Stücken meist um Imitationen aus lokaler Produktion handelt. Während Stern die Räucherkästchen analog den Terrakotten phönizischer Handwerkstradition zuweist[167], vermutet Christoph Uehlinger aufgrund der Tierdarstellungen und der Tatsache, daß sich der Aromatahandel in arabischer Hand befand, eine (nord-)arabische Tradition[168]. Die in Südarabien gefundenen Exemplare sind dagegen jünger als die palästinischen[169].

Eine kultische Verwendung der Kästchen ist durch die Fundlage in den Tempeln von *Makmiš* und Lachis gesichert[170]. Der große Hortfund aus Lachis wird von Weippert als *favissa* gedeutet[171]. Verbrannt wurden auf den Räucherkästchen mit großer Wahrscheinlichkeit Aromata. Ein Exemplar aus Lachis mit aramäischer Inschrift nennt לבנתא "Weihrauch"[172], während einige südarabische Stücke Namen von Aromata tragen[173]. Wolfgang Zwickel folgert aus biblischen Stellen, die Speiseopfer und Weihrauch nebeneinander aufführen[174], daß auch Backwaren verbrannt wurden. Allerdings beziehen sich diese Texte nur auf Räucheropfer im Bereich des judäischen Tempels. Aufgrund der großen Zahl von Kästchen ist anzunehmen, daß sie auch privat Verwendung fanden[175]. Weippert geht davon aus, daß durch den arabischen Handel über die Weihrauchstraße Aromata preiswerter wurden und damit breiteren Schichten zugänglich waren[176]. Während sie jedoch annimmt, daß die Räucherkästchen Hörneraltäre ersetzten[177], ist Zwickel der Meinung, daß sie die bisher verwendeten Räuchertassen ablösten[178]. Welcher Gottheit die privaten

---

165 Vgl. E.Stern, Culture, 187.192.
166 Vgl. die Liste a.a.O., 184-186.
167 Vgl. a.a.O., 194; anders H.Weippert, Handbuch, 717.
168 Vgl. O.Keel/C.Uehlinger, Göttinnen, 439.
169 So E.Stern, Culture, 194; H.Weippert, Handbuch, 717.
170 Vgl. E.Stern, Culture, 185; H.Weippert, Handbuch, 717.
171 Vgl. a.a.O., 715. Ein Teil der Stücke sind etwa doppelt so hoch wie breit und werden daher von W.Zwickel, Räucherkult, 76.111, als Altäre angesehen.
172 Vgl. H.Weippert, Handbuch, 715, Anm.71.
173 Vgl. E.Stern, Culture, 187.
174 Vgl. Lev 2,1; 6,8; Jes 43,23; Jer 17,26; 41,5.
175 So mit W.Zwickel, Räucherkult, 111.
176 Vgl. H.Weippert, Handbuch, 717. Dagegen betont W.Zwickel, Räucherkult, 90, Anm.170, die hohen Kosten der Aromata.
177 Vgl. H.Weippert, Handbuch, 717.
178 Vgl. W.Zwickel, Räucherkult, 88.

Opfer galten, läßt sich kaum ausmachen. Hinsichtlich der Volkszugehörigkeit eines auf einem Exemplar aus Lachis genannten Mannes werden alle denkbaren Thesen vertreten[179]. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß aus dem Bereich Judas in persischer Zeit nur eine geringe Anzahl von Kästchen ergraben wurde, so etwa 12 Stücke in Geser und ein Exemplar auf dem *Tell en-Naṣbe*[180]. Da Nachbarprovinzen und Stadtstaaten an der Küste verschiedene Gottheiten verehrten, wie die oben genannten Figurinen belegen, und Räucheropfer in biblischen Texten oft in polemischem Kontext verwendet werden, legt sich die Verehrung dieser 'Fremdgötter' auch für die Räucherkästchen nahe. Allerdings wird mit Blick auf arabische Sitten auch die Ansicht vertreten, das Verbrennen von Aromata habe der Luftverbesserung, Fliegenbekämpfung oder kosmetischen Zwecken gedient[181]. Angesichts der Symbolik der Dekoration[182] und der eindeutigen Verwendung von Räuchergeräten in kultischen Zusammenhängen sind dies bestenfalls sekundäre Begleiterscheinungen[183].

In Kenntnis dieses Befunds ist dem Urteil Weipperts zuzustimmen: "Damit zeichnen sich innerhalb Palästinas deutliche kulturelle und kultische Grenzen ab, die mit den aus der historischen Überlieferung bekannten politischen Grenzen übereinstimmen"[184].

Zusammenfassend ist festzuhalten, daß die achämenidische Zeit hinsichtlich ihrer materiellen Hinterlassenschaft gut dokumentiert ist. Allerdings sind innerhalb Palästinas Unterschiede zu erkennen, die mit den Handelsbeziehungen der einzelnen Regionen zusammenhängen. So unterscheidet Stern zu Recht zwei Regionen: Das judäische - und in geringem Maß das samarische - Bergland zeige "östlichen" Kultureinfluß. Dort führe die lokale materielle Kultur israelitische Traditionen fort, habe sich jedoch mit assyrischen, babylonischen und ägyptischen Traditionen verbunden. Dagegen seien das Küstengebiet und Galiläa deutlich von der "westlichen" Mittelmeerkultur aus ostgriechischen, zypriotischen und attischen Elementen beeinflußt[185]. Aufgrund dieses Phänomens sind Aussagen über

---

179 Vgl. E.Stern, Culture, 194; W.Zwickel, Räucherkult, 76.

180 W.Zwickel interpretiert a.a.O., 80-82, außerdem zwei steinere Kästchen aus Jerusalem aus der Zeit um 700 v.Chr. als Räuchergeräte.

181 W.Zwickel nennt a.a.O., 89, als Vertreter dieser Thesen A.Millard, E.Neufeld und W.F.Albright.

182 Vgl. O.Keel/C.Uehlinger, Göttinnen, 439-441.

183 So mit W.Zwickel, Räucherkult, 89.

184 H.Weippert, Handbuch, 718.

185 Vgl. E.Stern, Culture, 236, und ders., Archeology, 112. Vermittler der westlichen Kultur sind nach Stern die Handel treibenden Phönizier, in geringerem Maß auch griechische Söldner und Kolonisten.

die materielle Kultur in der Perserzeit für die Provinz Yəhūd gesondert zu überprüfen. Daß sich achämenidischer Kultureinfluß nur in den Bereichen Verwaltung, Steuerwesen und militärische Sicherung[186] zeigt, bestätigt die Existenz lokal autonomer Regionen unter persischer Zentralgewalt.

2.2 Studien zur Wirtschaftsgeschichte

2.2.1 Der Entwurf Heinz Kreissigs

In seiner Studie 'Die sozialökonomische Situation in Juda zur Achämenidenzeit' untersucht Heinz Kreissig wirtschaftliche Produktionsweise und Eigentumsverhältnisse der nachexilischen Zeit mit Hilfe marxistischer Theoreme. Die judäische Wirtschaft charakterisiert Kreissig als ein Nebeneinander von "antiker" Produktionsweise, das heißt Bewirtschaftung von Privateigentum mit Hilfe von Sklaven und Tagelöhnern, und "orientalischer" bzw. "asiatischer"[187]. Letztere ist gekennzeichnet durch Hörigkeit der Produzenten, während die Produktionsmittel Land, Saatgut und Maschinen Eigentum einer privilegierten Schicht sind[188]. Kreissig unterscheidet grundsätzlich zwischen den Eigentümern an Grund und Boden, die bäuerliche Kleineigentümer oder Großgrundbesitzer sein können, und den Besitzern als abhängigen Produzenten auf dem Eigentum anderer[189].

Grundlage des wirtschaftlichen Lebens sei auch in achämenidischer Zeit die Landwirtschaft[190], während das Handwerk keine eigenständige Rolle spiele und der Fernhandel sich in der Hand phönizischer Kaufleute befinde[191]. Nach der Exilierung der judäischen Oberschicht behielten die bisherigen Besitzer - Beisassen und Tagelöhner - ihre Produktionsweise zunächst bei. Sie entrichteten ihre Abgaben an die babylonische Verwaltung als neue Eigentümerin[192]. Das Verschwinden des Begriffs תושׁב als Bezeichnung für den abhängigen Bauern in nachexilischen Texten[193] bedeute, daß viele Besitzer/Produzenten gegen Ende der babylonischen Herrschaft "de facto zu Eigentümern ihres Landes"[194] werden. Die in Neh 5 - und Jes 59,3-15a; Mal 3,5 - beschriebene Situation sei deshalb

186 Vgl. E.Stern, Culture, 237.
187 Vgl. H.Kreissig, Situation, 115.
188 Umgekehrt definiert H.G.Kippenberg gerade diese Produktionsweise als "antike". Vgl. ders., Religion, 13.
189 Vgl. H.Kreissig, Situation, 77.86.
190 Vgl. a.a.O., 40.
191 Vgl. a.a.O., 68, sowie die materialreichen Darstellungen zu Handwerk (a.a.O., 56-64) und Handel (a.a.O., 65-68).
192 Vgl. a.a.O., 26.
193 Kreissig datiert das gesamte Kapitel Lev 25 exilisch. Vgl. a.a.O., 88.
194 Ebd. Vgl. a.a.O., 30.102. Auch W.Schottroff nimmt an, daß die zurückgebliebenen ärmeren Leute von den Babyloniern als Landpächter und Lehensmänner eingesetzt wurden. Jedoch blieben sie seiner Meinung nach abhängige Produzenten, die einen Teil der Erträge abführen mußten. Vgl. ders., Arbeit, 128f.

eine des Klassenkampfs zwischen den zurückgekehrten Großgrundbesitzern und den Kleineigentümern - judäischen wie ehemals fremdstämmigen[195].

Nach Bernd Funck ist die von Kreissig beschriebene tiefgreifende Veränderung der Eigentumsverhältnisse am Ende der babylonischen Herrschaft jedoch kaum vorstellbar[196]. Nicht die zurückgebliebenen unteren Schichten, sondern einzelne Gruppen aus den benachbarten Völkerschaften seien in Esr 4; 5; Neh 2,19f. als Gegner der Rückkehrer genannt[197]. Funck wertet die Rückkehrerlaubnis des Kyros als überlegte Staatsaktion zur Stärkung der Region und zur Wiederherstellung einer loyalen Lokalmacht. Wäre das Land inzwischen Eigentum anderer, trüge die Rückkehr kaum zur Befriedung der Region bei. Das von Kreissig als Beispiel für privates Kleineigentum angeführte Buch Ruth schildert seines Erachtens einen Fall, der gerade Sippeneigentum betrifft[198].

Darüber hinaus ist die Datierung der Belege von תושב durch Kreissig anzuzweifeln.

Der Begriff begegnet erst exilisch, vor allem in der Priesterschrift parallel zu שׂכיר "Tagelöhner"[199] und גר "Schutzbürger"[200]. Nach Karl Elliger ist תושב der wirtschaftliche Ausdruck für den rechtlichen Status des גר[201], also des Fremden ohne eigenen Grundbesitz, der bei einem israelitischen Vollbürger beschäftigt ist[202]. Möglicherweise hängt das Aufkommen von תושב mit der Entwicklung von גר zur Bezeichnung für den Proselyten zusammen: Wo der bisher גר Genannte kultfähig wird[203], wird ein Begriff benötigt, der den fremden, nicht kultfähigen Mitbürger[204] bezeichnet.

2.2.2 Der Entwurf Joel P. Weinbergs

Der lettische Althistoriker und Alttestamentler Joel P. Weinberg hat in zahlreichen Einzelstudien[205] die ökonomischen und soziologischen Ver-

195 Vgl. H.Kreissig, Situation, 109f. und 79.
196 So in der Rezension zur Studie Kreissigs, B.Funck, Bürger-Tempel-Gemeinde, 492.
197 Vgl. a.a.O., 493.
198 Vgl. a.a.O., 495.
199 Vgl. Ex 12,45; Lev 22,10; 25,40.
200 Vgl. Gen 23,4; Lev 25,23.35.47; Num 35,15.
201 Vgl. K.Elliger, Leviticus, HAT I/4, 393f.
202 Vgl. auch D.Kellermann, Art.: גּוּר, ThWAT I, 983. Gegen die geläufige, von M. Weber vertretene Ansicht, die Rechtsposition des גר sei mit der des griechischen Metöken vergleichbar, wendet sich C.Bultmann, Der Fremde, 28-31.
203 Vgl. D.Kellermann, Art.: גּוּר, ThWAT I, 987.
204 So ist der תושב in Ex 12,45 vom Passa ausgeschlossen.
205 Vgl. in chronologischer Folge: J.P.Weinberg, Notizen (1972); *Bēit 'Āḇōt* (1973); Der *'am hā 'āreṣ* (1974); *Nᵉtînîm* (1975); Vorhellenismus (1976); Agrarverhältnisse (1976); Partikulargewalt (1977); Citizen-Temple-Community (1992); Mentalität (1992). Einige ältere Beiträge wurden 1992 (JSOT.S 151) durch D.C.Smith-Christopher ins Englische Übersetzt; vgl. J.P.Weinberg, Citizen-Temple-Community.

hältnisse der nachexilischen Gemeinschaft beschrieben. Die von ihm gewählte Bezeichnung "Bürger-Tempel-Gemeinde" bringt zum Ausdruck, daß die Mehrheit der Mitglieder freie Voll*bürger* waren, daß der 520-515 v.Chr. erbaute *Tempel* als deren geistiges Zentrum diente und die Zugehörigkeit eine *gemeindliche*, das heißt freiwillige war[206]. Zur Bürger-Tempel-Gemeinde in Juda gehören nach Weinberg sowohl ehemals Exilierte als auch im Land verbliebene Familien[207]. Sie habe typologische Ähnlichkeit mit anderen Gemeinwesen, die sich seit Beginn des ersten Jahrtausends durch Zusammenschluß von Stadtgemeinden und Tempeln in Absonderung vom staatlichen Sektor der Wirtschaft bildeten, wie etwa in den babylonischen Städten Uruk und Sippara sowie in Kleinasien und Armenien[208]. Dem Vergleich sind allerdings Grenzen gesetzt, da nach Weinberg die judäische Bürger-Tempel-Gemeinde das bisher am besten dokumentierte Beispiel darstellt[209]. Weinberg bezieht sich für den historischen Vergleich auf Studien Muhammad A. Dandamayevs. Als Quellen verwendet Weinberg vor allem die aramäischen Teile und die Listen des Esra- und Nehemiabuches, die er als authentische Zeitdokumente versteht. Außerdem werden Studien zu archäologischen Befunden in die Untersuchungen einbezogen.

Soziologische Grundeinheit der Bürger-Tempel-Gemeinde sei das בית אבות, ein "agnatischer Verband, der eine Anzahl miteinander (real oder fingiert) verwandter Familien vereinte"[210]. Als solcher stehe er mit dem vorexilischen בית אב in Verbindung, sei aber nicht geradlinig aus diesem entwickelt[211]. Weinberg unterscheidet in den Listen Esr 2 par. Neh 7 Kollektive der Heimkehrer von den im Land verbliebenen, daher unter Ortsnamen aufgeführten Gruppen[212]. Kennzeichen dieses Verbandes sei der Rekurs auf Genealogien, die eine komplizierte innere Struktur vermitteln[213]. Die männlichen Mitglieder bezeichneten sich gegenseitig als אח "Bruder"[214], während die Zugehörigkeit zum Ver-

---

206 Vgl. J.P.Weinberg, Citizen-Temple-Community, 137. Auf die Problematik des Begriffs "Gemeinde", der zunächst ein unpolitisches Gebilde bezeichnet, hat F.Crüsemann in der Auseinandersetzung mit M.Weber aufmerksam gemacht. Siehe unten, S.53.

207 Vgl. J.P.Weinberg, Citizen-Temple-Community, 132.

208 Vgl. J.P.Weinberg, Agrarverhältnisse, 485. R.Albertz zieht diese Parallelen jedoch aufgrund der in den übrigen Beispielen anders gearteten Tempelwirtschaft in Zweifel. Vgl. ders., Religionsgeschichte 2, 476, Anm.37.

209 Vgl. J.P.Weinberg, Agrarverhältnisse, 474.485. Zu deren Modellcharakter vgl. ders., Partikulargewalt, 26. Die Studien der vergleichbaren Bürger-Tempel-Gemeinden sind in russischer Sprache erschienen, für mich daher nicht nachprüfbar.

210 J.P.Weinberg, *Bēit 'Āḇōt*, 413. Der hebräische Begriff begegnet Ex 6,14; Num 17,17; IChr 5,24; in Esr/Neh häufig nur אבות.

211 Vgl. ebd.

212 Vgl. J.P.Weinberg, *Bēit 'Āḇōt*, 412; ders., Citizen-Temple-Community, 132.

213 Vgl. J.P.Weinberg, *Bēit 'Āḇōt*, 406f.

214 Vgl. Neh 11,12f. und Neh 5 *passim*.

band mit dem Begriff בן "Sohn"[215] ausgedrückt werde.

Das Datum 458/7 v.Chr wird in den Schriften Weinbergs häufig als Wendepunkt der Geschichte der Gemeinde genannt. Einer Phase der "werdenden" Bürger-Tempel-Gemeinde[216] folge 458/7 v.Chr. mit der Mission Esras und der Abtrennung einer selbständigen Provinz יהוד die Phase ihrer Konsolidierung[217]. Die Anzahl der Gemeindeglieder wachse in der zweiten Phase auf bis zu 70 % der Provinzbevölkerung[218]. Aufgrund der Ortsliste Neh 11,25-35, die nach Weinberg ein Dokument aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts darstellt, ließe sich eine Erweiterung des - territorial nicht geschlossenen - Gemeindegebiets ausmachen[219]. Die Agrarverhältnisse der persischen Zeit stünden in Kontinuität zum vorexilischen Erbland der freien Bauern[220]. Nachexilisch gelte das Land nur noch formell als Eigentum JHWHs, tatsächlich gebe es keine eigenständige Tempelwirtschaft mehr[221]. Die בתי אבות als faktische Eigentümer bewirtschafteten die Ackerfläche in Parzellen, die sich im Besitz der einzelnen Familien befänden. Diese sei unveräußerlich - אחוה bzw. נחלה (Neh 11,3.20). Der Neh 5 zugrundeliegende Konflikt reflektiere die Konzentration von Parzellen in der Hand einflußreicher Familien innerhalb der Bürger-Tempel-Gemeinde in der Mitte des 5. Jahrhunderts. In der in Neh 5 geschilderten Konfliktlösung[222] erkennt Weinberg eine neue Mentalität der nachexilischen Gemeinde gegenüber dem vorexilischen Israel. Die Nötigung, unter persischer Herrschaft mit Andersdenkenden innerhalb und außerhalb der Gemeinde zu leben, führe zu einem Ausgleich zwischen Gruppeninteressen[223].

Die Selbstbezeichung der Mitglieder der Bürger-Tempel-Gemeinde sei in der Phase vor 458/7 gemäß Hag 2,4 עם הארץ[224]. Der Ausdruck werde unter Esra zur Bezeichnung der

---

215 Vgl. Esr 2,3-19; 8,1-14; Neh 7,8-24. Vgl. zur differenzierten Verwendung von אח H.C.M.Vogt, Studie, 113f.

216 Die בתי אבות der Rückkehrer stellen nach J.P.Weinberg bis 458/7 nur ca. 20 % der Bevölkerung Judas. Vgl. ders., Notizen, 53. Die Auswertung der Zahlen in Neh 7 par. Esr 2 erbringt 31089 bzw. 29818 Männer, während Neh 7,66 par. Esr 2,64 42360 Gesamtmitglieder nennt. Die Diskrepanz löst Weinberg, indem mit ca. 12000 Frauen und Kinder rechnet, d.h. eine große Anzahl von Rückkehrern als Junggesellen einstuft. Vgl. jedoch die von Carter errechneten, weit geringeren Zahlen, oben, S.34.

217 Vgl. J.P.Weinberg, *Bēit 'Āḇōt*, 411.

218 Dabei rechnet J.P.Weinberg, Notizen, 53, weniger mit einem Anschluß der vorhandenen Bevölkerung an die Gemeinde als mit neuen Rückkehrern und vielen Geburten innerhalb der Gemeinde. Der rasche Zuwachs wäre aber angesichts der oben genannten Junggesellen gerade auf Mischehen mit ortsansässigen Frauen zurückzuführen. Wer mit Zahlen arbeitet, sollte m.E. die dahinterstehenden Phänomene zu Ende denken.

219 Die Datierung der Liste ist jedoch umstritten. Vgl. W.Rudolph, Esra, HAT I/20, 189-191. U.Kellermann hält sie für ein Dokument vom Ende des 6.Jh.s. Vgl. ders., Listen, 203-227.

220 H.Kreissig kritisiert die Vorstellung von freien Bauern direkt unter dem König und verweist auf den Status des abhängigen Bauern (תושׁב), der im Exil zum De-facto-Eigentümer wurde. Vgl. ders., Theorie, 39.

221 Vgl. J.P.Weinberg, Agrarverhältnisse, 484. So auch H.Kreissig, Situation, 86.

222 Siehe den Exkurs zu Neh 5, unten, S.48-50.

223 Vgl. J.P.Weinberg, Mentalität, 137.

224 Vgl. J.P.Weinberg, Der *'am hā'āreṣ*, 331.

Gegner, während nach 458/7 die Selbstbezeichnung "Judäer"[225] und die Bezeichnung der Laien der Gemeinde als "Israel" (Esr 7,7; 10,25; Neh 11,3) gebräuchlich werde.

Leitlinien achämenidischer Politik waren nach Weinberg die Kontrolle über die großen Tempel bei gleichzeitiger Toleranz gegenüber den Kulten der unterworfenen Völkerschaften und die Befriedung Palästinas zum Zwecke der Nutzung als "Aufmarschraum für die geplante Eroberung Ägyptens"[226].

Schon für die "werdende" Bürger-Tempel-Gemeinde sei eine beschränkte Selbstverwaltung durch die "Ältesten der Juden"[227] und Serubabel, Scheschbazar und Josua als die inoffiziellen Vorsteher der Gemeinde anzunehmen[228]. Nach dem Edikt Artaxerxes' I. in Esr 7,11-26 sei Esra "offiziell installierter Vertreter der Zentralgewalt"[229] und alle Gemeindeglieder von Abgaben befreit[230]. Die Gemeinde habe eine eigene Gerichtsbarkeit. Das führe im 4. Jahrhundert v.Chr. zur vollständigen Absonderung der Bürger-Tempel-Gemeinde innerhalb der Provinz *Yəhūd* und zu umfangreichen Eigenmaßnahmen Nehemias, der "offizieller Leiter der autonomen Bürger-Tempel-Gemeinde"[231] sei. Die weitere Entwicklung zum Ende des 4. Jahrhunderts zeige den Hohepriester als Leiter der Gemeinde sogar als "*peḥā* der Provinz Jehud"[232].

Die Studien Weinbergs zeichnen sich durch eine detailreiche Analyse der biblischen Texte und der sonstigen Quellen zur Achämenidenzeit aus. Allerdings erscheint die Aufteilung der Texte in die Zeit vor 458/7 und danach künstlich. Dies zeigt sich vor allem an der Untersuchung zum Begriff des עם הארץ: Weinberg löst die Doppeldeutigkeit des Begriffs durch

225 Vgl. a.a.O., 328f.

226 J.P.Weinberg, Partikulargewalt, 29f.

227 Er identifiziert die Esr 5,5.9; 6,7.8.14 und in EP 30 (TGI Nr.51) genannten שׂבי יהודיא mit dem von K.Galling, Studien, 96, konstatierten Zwölfmännergremium, das in Esr 8,24 und Neh 7,7 begegnet.

228 J.P.Weinberg, Partikulargewalt, 33. Die auf diese angewandten Titel sind s.E. Ausdruck der Hoffnungen und Bestrebungen der Gemeinde.

229 A.a.O., 35. Die Authenzität des Dokuments ist umstritten, vgl. W.Rudolph, Esra, HAT I/20, 73-77; H.G.M.Williamson, Ezra, WBC 16, 97-105.

230 Vgl. J.P.Weinberg, *Nᵉtînîm*, 365-368. Weinberg geht davon aus - gegen K.Galling, Studien, 165-178 -, daß die Wendung "*palḥîn* des Hauses Gottes" in Esr 7,24 nicht nur Angehörige des Klerus, sondern, dem außerbiblischen Sprachgebrauch der aramäischen Wurzel פלח gemäß, alle Gemeindemitglieder bezeichne. Er verweist auf einen russischen Aufsatz, der diese generöse Haltung als Leitlinie der Politik Artaxerxes' I. bestimmt. Diese These der Steuerfreiheit steht jedoch im Widerspruch zu Neh 5,4, da dort die persische Königssteuer als Anlaß für die materielle Not der Bevölkerung genannt ist. Siehe den Exkurs zu Neh 5, unten, S.48-50..

231 J.P.Weinberg, Partikulargewalt, 38.

232 A.a.O., 42. Weinberg idenitfiziert zum einen den auf der Münze aus Beth-Zur genannten *Yḥzqyh hpḥh* mit dem bei Josephus (Ant XI,8) erwähnten Hohepriester. Vgl. jedoch L.Mildenberg, Kleingeld, 724. Zum anderen nimmt Weinberg die These Aharonis und Avigads auf, daß die ירשלם-Stempel in der zweiten Hälfte des 4. Jh.s die יהוד-Stempel ablösten. Meiner Meinung nach sind die Folgerungen Weinbergs aus dem archäologischen Befund zu weitreichend.

ein Nacheinander von Selbstbezeichnung der Gemeinde (Hag 2,4; Sach 7,5; Ez 45,22) vor 458/7 und Bezeichnung der Gegner (Esr 4,4; 10,2.11; Neh 10,31) nach diesem Datum auf[233]. Zudem ist die Frühdatierung Esras nicht unumstritten[234]. Insgesamt ist Weinbergs Charakterisierung der Bürger-Tempel-Gemeinde sehr idealistisch. Thesen wie die der Abgabenfreiheit der ganzen Gemeinde und der herausragenden Stellung des Hohepriesters als Provinzgouverneur halten einer kritischen Prüfung nicht stand. Weinberg betont zwar den Unterschied zwischen Bürger-Tempel-Gemeinde und Restbevölkerung, um der Mischehenproblematik einen "Sitz im Leben" zuzuweisen. Angesichts des von ihm postulierten Wachstums und der Ausbreitung der Gemeinde nach 458/7 v.Chr. wird dieser Unterschied jedoch verwischt[235]. Das Problem müßte Weinbergs Chronologie zufolge unter Esra und Nehemia bereits gelöst sein. Weinbergs Zahlen[236] und Gebietsbestimmungen vermitteln den Eindruck einer exakten Analyse. Sie beruhen jedoch auf einer Bewertung - äußerst umstrittener - biblischer Listen als historisch zutreffender Dokumente, und sind kaum durch außerbiblische Daten gestützt.

Da für die Frage nach den wirtschaftlichen Verhältnissen in *Yəhūd* meist Neh 5 ausgewertet wird, und diesem Text in den sozialgeschichtlichen Studien eine große Bedeutung beigemessen wird, soll er eigens beleuchtet werden.

Exkurs: Neh 5

Neh 5 ist Teil der Nehemia-Denkschrift, die in der Forschung zwar als authentischer Bericht Nehemias, nicht jedoch als historisch zuverlässige Quelle angesehen wird[237]. So macht Clines zurecht auf die subjektive, von politischer Apologetik und religiösen Motiven geprägte Perspektive dieses Rechenschaftsberichts aufmerksam[238]. Dennoch spiegelt Neh 5 die wirtschaftlichen Verhältnisse in Juda zur Zeit Nehemias wider[239],

233 Vgl. J.P.Weinberg, Der *'amm hā'āreṣ*, 329-334.

234 Sie wird u.a. vertreten von J.Blenkinsopp, Ezra-Nehemiah, OTL, 144; K.G.Hoglund, Administration, 44. U.Kellermann datiert Esra um 448 v.Chr. und führt die Liste der Argumente pro und contra auf. Vgl. ders. Esradatierung, 63-78, bes.86. Dagegen votieren für eine Esramission um 398 v.Chr. K.Galling, Studien, 158-161; P.R.Ackroyd, Israel, 181; R.Albertz, Religionsgeschichte 2, 472, Anm.15; A.Lemaire, La fin, 58f.

235 Vgl. die analoge Kritik durch H.Kreissig, Theorie, 37.

236 Vgl. J.P.Weinberg, Notizen, 53, und das in Anm. X und XX Gesagte.

237 Vgl. U.Kellermann, Nehemia, 88 und 55f.; O.Kaiser, Einleitung, 182 mit einer literarkritischen Feinanalyse, Anm.15; F.Crüsemann, Tora, 393. Zur Chronologie der Esra-/Neh-Erzählung vgl. S.Japhet, Composition, 201-208, bes. 207f.

238 Vgl. D.J.A.Clines, Nehemiah Memoir, 124-164. Ähnlich schon U.Kellermann, Nehemia, 88; W.Schottroff, Arbeit, 104.

239 So F.Crüsemann, Tora, 394; J.M.Halligan, Nehemiah 5, 145-153.

dessen Mission traditionell in die Jahre 445-433 v.Chr. datiert wird[240].

Willy Schottroff hat Neh 5 auf seinen sozialgeschichtlichen Hintergrund hin untersucht[241]. Er rechnet mit einer "vorwiegend kleinbäuerliche[n] Bevölkerung im nachexilischen Juda"[242]. Anlaß für die in Neh 5 berichtete Klage sozial Schwacher gegen ihre jüdischen "Brüder"[243] ist demnach die von Nehemia auferlegte "öffentliche Arbeitsverpflichtung am Bau der Jerusalemer Stadtmauer"[244]. Angesichts einer schwierigen wirtschaftlichen Lage und eines nicht unerheblichen Steuerdrucks verschärft sie die Situation breiter Bevölkerungsschichten. Eine Gruppe[245] - Landpächter und grundbesitzlose Tagelöhner - muß Konsumtivkredite für Getreide aufnehmen und dabei die Kinder als Nutzpfand anbieten (Neh 5,2)[246]. Aufgrund einer Hungersnot müssen grundbesitzende Kleinbauern ihre Weinberge und Häuser für Getreidekäufe als Pfand geben (Neh 5,3). Eine dritte Gruppe verpfändet ihren Landbesitz, um die persische Königssteuer zu bezahlen (Neh 5,4). Können die Schulden nicht beglichen werden, so gehen die Pfänder in den Besitz der Gläubiger über (Neh 5,5). Angesichts horrender Zinssätze von 20% und mehr[247] und eines Anstiegs der Lebenshaltungskosten[248] ist der wirtschaftliche und soziale Abstieg kaum abzuwenden.

Angeklagt werden in Neh 5,7 die חרים und סגנים. Es sind nach Schottroff "die Repräsentanten der führenden Geschlechter des Landes, die als solche eine *Oberschicht* bilden und aufgrund des Vermögens, der Bedeutung und des Einflusses ihrer Geschlechter Leitungsfunktionen im Volk wahrnehmen"[249]. Demgegenüber denkt John M. Halligan an eine in persischer Zeit neu entstehende Klasse von judäischen Geldgebern mit internationalen Handelsbeziehungen[250]. Gemäß Neh 5,8-11 fordert Nehemia die חרים und סגנים auf, ihren Schuldnern in einer einmaligen Aktion die Schulden zu erlassen. Begründet wird dies mit dem Hinweis auf die Verwandtschaftsbeziehungen zwischen Gläubigern und Schuldnern[251]. Schottroff sieht hierin eine bewußte Anlehnung an die prophetischen Hoffnungen auf einen Schalom-Zustand, etwa die einer Freilassung (דרור[252] - Jes 61,1)

240 Vgl. U.Kellermann, Nehemia, 194; O.Kaiser, Einleitung, 184; W.Schottroff, Arbeit, 104; J.Blenkinsopp, Ezra-Nehemiah, OTL, 144. Die Datierung wird gestützt durch einen auf 408 v.Chr. datierten Brief aus Elephantine an die Söhne Sanballats, der in Neh mehrfach als Statthalter Samarias genannt wird.

241 Vgl. W.Schottroff, Arbeit, 104-148.

242 A.a.O., 116.

243 Diese Anrede begegnet ausdrücklich in Neh 5,1.5.8.10.

244 W.Schottroff, Arbeit, 108.

245 Der Text führt drei Fälle je mit ויש אשר אמרים (V.2.3.4) ein. Während H.Kreissig, Situation, 78f., in Neh 5,1-5 unterschiedliche Gruppen sieht, versteht W.Schottroff, Arbeit, 116, die geschilderten Fälle als Sequenzen des wirtschaftlichen Abstiegs. Ähnlich argumentiert H.G.Kippenberg, Entlassung, 91f. Siehe auch unten, S.52.

246 Vgl. W.Schottroff, Arbeit, 110. Schottroff illustriert dies an einem "Verpflichtungsschein" aus der Regierungszeit Artaxerxes' I.

247 Vgl. a.a.O., 115.

248 Vgl. a.a.O., 113, unter Aufnahme vergleichbarer Urkunden.

249 A.a.O., 120 (Hervorhebung W.S.). Die unterschiedliche hebräische Terminologie läßt, so Schottroff, eine genauere Definition nicht zu. Vertreter dieser Gruppe müssen nicht sämtlich aus der Gola stammen, deren im übrigen bescheidene Verhältnisse die Urkunden des Handelshauses *Murašû* zeigen. Vgl. a.a.O., 126.

250 Vgl. J.M.Halligan, Nehemiah 5, 150.

251 Vgl. dazu H.G.Kippenberg, Entlassung, 91-93.

252 דרור begegnet noch Lev 25,10; Jer 34,8.15.17 und Ez 46,17. H.G.Kippenberg ver-

und eines "Jahrs der Huld JHWHs" (Jes 61,2)[253]. Er führt analoge Beipiele sozialer Reformakte einzelner Herrscher aus dem zweiten Jahrtausend v.Chr.[254] und die 594/3 v.Chr. durchgeführte Reform Solons an[255]. Weinberg versteht den in Neh 5 geschilderten Schuldenerlaß auf dem Hintergrund von Bestimmungen des Jobeljahres (Lev 25)[256]. Allerdings ist seine These, Nehemia greife in dieser Situation "zum alten Gesetz der *šᵉmiṭṭā*"[257] zu differenzieren, da Lev 25 nach Karl Elliger eine "verwickelte literarische Geschichte" hat[258]: Das Jobeljahr-Gesetz V.8-22 reiche in die späte Königszeit zurück und werde erst vom exilischen Hauptredaktor Ph^1 in der jetzigen Form gestaltet[259].

Auffallend ist, welch detaillierte Schlüsse hinsichtlich wirtschaftlicher Verhältnisse die Forschung einem Text entnimmt, der als biographischer Bericht Nehemias nicht frei von Parteilichkeit ist[260]. Zweifelsohne spiegelt Neh 5 eine "Agrarkrise"[261] oder "soziale Krise"[262] wider, die in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts in Juda zu internen Auseinandersetzungen führt. Ob der berichtete Schuldenerlaß tatsächlich durchgeführt wurde und ob er die Situation der Verarmten erleichterte, ist nicht nachweisbar. Immerhin ist Neh 5 einer Trägergruppe zuzuordnen, die ein soziales Symbol setzen will und die Verwandtschaftsbeziehungen über die Aneignung von Surplus stellt[263]. Es ist möglich, daß es sich dabei um eine Koalition aus Kleinbauern, dem niederen Klerus und dem persischen Beamten Nehemia handelt[264].

Weitere zentrale Texte aus Esr/Neh bieten ebenfalls religiöse Tradition, vermischt mit Aussagen zur sozialen Gestalt der judäischen Gemeinschaft. Deshalb erweisen sich Studien als sinnvoll, die sowohl religiöse

---

steht דרור in Analogie zu altbabylonischen Königserlassen als Freilassung aus Schuldknechtschaft, d.h. Entlassung aus der persönlichen Haftung für Schulden. Vgl. ders. Entlassung, 89-99.

253 Vgl. W.Schottroff, Arbeit, 136-141.

254 Vgl. W.Schottroff, Arbeit, 143-146.

255 Angesichts der durch Münzen und Importkeramik bezeugten Handelskontakte mit Griechenland hält Schottroff die Kenntnis der solonischen Reformen für möglich. Vgl. ders., Arbeit, 146, Anm.119.

256 So auch P.Welten, Entwurf, 123f. Nach H.G.Kippenberg, Religion, 67, setzt umgekehrt Lev 25 den in Neh 5 geschilderten Prozeß voraus. J.M.Halligan, Nehemiah, 152, ist der Ansicht, daß ein solcher Schuldenerlaß den Zusammenbruch der Wirtschaft nach sich ziehen würde.

257 Vgl. J.P.Weinberg, Agrarverhältnisse, 484.

258 K.Elliger, Leviticus, HAT I/4, 347.

259 Vgl. a.a.O., 348.

260 Vgl. etwa die Reaktion Nehemias (5,6), die Kennzeichnung der Gegner (5,9) und die Symbolhandlung (5,13). Zu Tendenz und Darstellung der Nehemia-Denkschrift vgl. auch D.J.A.Clines, Nehemiah Memoir, 124-172.

261 H.G.Kippenberg, Religion, 55.

262 R.Albertz, Religionsgeschichte 2, *passim*.

263 So mit H.G.Kippenberg, Entlassung, 103f.

264 So F.Crüsemann, Israel, 213. Siehe unten, S.53f.

als auch soziologische Phänomene berücksichtigen. Sie sollen im folgenden dargestellt werden.

2.3 Studien zu Wirtschaft und religiöser Tradition

2.3.1 Der Entwurf Hans Gerhard Kippenbergs

Die Studie Hans Gerhard Kippenbergs 'Religion und Klassenbildung im antiken Judäa' hat zum Ziel, das Zusammenspiel von religiöser Überlieferung und Sozialgeschichte aufzuzeigen, das zu den jüdischen Aufstandsbewegungen um die Zeitenwende führte. Kippenberg betrachtet die Vorgänge, die zur Herausbildung der antiken Klassengesellschaft des Judentums führten, aus ethnologischer und wirtschaftswissenschaftlicher Sicht. Neben die Analyse der biblischen Quellen und der Elephantine-Papyri tritt der Vergleich mit Entwicklungen in den zeitgenössischen Gesellschaften des Mittelmeerraums[265].

Ausgehend von Weinbergs Ergebnissen zum בית אבות, versteht er die nachexilische, israelitische Gemeinschaft als in Deszendenzgruppen gegliedert[266], die untereinander eine "segmentäre Solidarität" ausbilden[267]. Kippenberg greift auf Christian Sigrists Definition der segmentären Gesellschaft zurück.

Segmentär sind demnach akephale, das heißt nicht durch Zentralinstanz organisierte Gesellschaften, die aufgrund politisch und sozial gleichrangiger Deszendenzgruppen ein "Gleichheitsbewußtsein" ausbilden[268]. Allerdings können segmentäre Prozesse auch bei Gesellschaften mit Zentralinstanz entstehen[269].

Durch die Übernahme dieser Begrifflichkeit für die Gesellschaft Judas in nachexilischer Zeit betont Kippenberg die ursprünglich politische und soziale Gleichrangigkeit der israelitischen Clans.

Diese Gleichrangigkeit beruhe auf der Beachtung von Verwandtschaftsbeziehungen und der Unveräußerlichkeit des Bodens als Eigentum des Clans, der aus mehreren בתי אבות bestehe[270]. Die ökonomischen Veränderungen seit dem 6. Jahrhundert bewirkten jedoch eine zunehmende Autonomie der Einzelfamilie im Verhältnis zum Clan, was durch die gestiegene Bedeutung der Häupter der בתי אבות zum Ausdruck komme[271]. Die persische

---

265 Vgl. die jeweils zu Beginn der Kapitel besprochenen Thesen: H.G.Kippenberg, Religion, 42.54.78.

266 Vgl. a.a.O., 40.

267 A.a.O., 89, Anm.63. Dort auch die Definition des Begriffs.

268 C.Sigrist, Anarchie, 30. A.a.O., 185 bestimmt Sigrist das Gleichheitsbewußtsein als Determinante der Akephalie.

269 Vgl. a.a.O., 31-45.

270 Vgl. H.G.Kippenberg, Religion, 26f. Er diskutiert den diesbezüglichen Hintergrund des Ruthbuches (a.a.O., 29-30) sowie den von Jer 32 (a.a.O., 33-36).

271 Vgl. a.a.O., 38. Vgl. Esr 2,68; Neh 7,70; IIChr 19,8.

Verwaltung verstärke durch Übertragung spezieller Aufgaben an Familienhäupter[272] die soziale Ungleichheit des Verwandtschaftssystems. Hinzu komme die Einziehung der Grundsteuer seitens der achämenidischen Verwaltung durch Münzgeld aus Silber, das durch eine Surplusproduktion von Gütern erwirtschaftet werden müsse[273]. Dies könne nur durch eine Verminderung der vom Ertrag lebenden Familienmitglieder und durch die Spezialisierung auf exportierbare Produkte wie Oliven und Wein[274] erreicht werden. Zur Vermarktung der Produkte sei man jedoch auf - meist ausländische - Händler angewiesen[275].

Kippenberg interpretiert, im Ergebnis ganz analog zu Kreissig, die Beschreibung der sozialen Situation in Neh 5 als Folge der Agrarkrise in der Mitte des 5. Jahrhunderts und als Prozeß der Klassenbildung[276].

Der oben bereits in den Blick genommene Text Neh 5,1-5 zeige drei aufeinanderfolgende Stufen der Abhängigkeit: Schuldknechtschaft, Pflicht zu Zins und Abgabe an Naturalien und Versklavung. Das Einklagen des אח-Verhältnisses basiere auf der Vorstellung verwandtschaftlicher Solidarität und werde in Neh 5 auf alle Judäer ausgeweitet[277]. Die in Lev 25 formulierte Erlaßjahrbestimmung setze diesen Prozeß voraus und zeige sich als ein Konzept der Solidarität, das "Absichten der verwandtschaftlichen Ordnung mit der Idee einer rituellen Wiederholung der Landnahme"[278] verbinde.

Analog zu Weinberg sieht Kippenberg die Verfaßtheit der judäischen Gemeinschaft aus priesterlichen und aristokratischen Gremien unter dem persischen Statthalter[279]. Die Normen sozialer Beziehungen sind nach Kippenberg in Neh 10,31-37 grundgelegt: Verbot der Mischehen, Sabbatheiligung, Brache im siebten Jahr, Tempelabgaben. Ersteres solle als "Anordnung gegen sozial desintegrierende Tendenzen [...], die die innerisraelitischen Solidaritätsbeziehungen schwächten"[280], diejenigen ausschließen, die nicht zur Gruppe der Heimkehrer gehörten. Ähnlich wie Weinberg ist Kippenberg der Meinung, daß die judäische Bürgergemeinde nicht im herkömmlichen Sinn territorial organisiert sei[281]. Vielmehr

---

272 Vgl. etwa die in Neh 5,17 genannten סגנים "Ratsherren".

273 Vgl. H.G.Kippenberg, Religion, 51.

274 Vgl. a.a.O., 44-46. Kippenbergs Vermutung hinsichtlich der Umstellung auf Exportgüter, die auf Quellen des 3./2.Jh.s basiert, wird für das samarische Bergland durch einen Survey bestätigt. Vgl. A.Zertal, Pahwah, 13f. Zertal konstatiert für die persische Zeit "an almost absolute reliance upon commercial oil and wine production" (a.a.O., 13). Zur Wirtschaftspolitik der Ptolemäer in Palästina vgl. M.Hengel, Juden, 38-45.

275 Vgl. H.G.Kippenberg, Religion, 53.

276 Vgl. a.a.O., 55-65.

277 Vgl. a.a.O., 63; ders., Entlassung, 91-93.

278 H.G.Kippenberg, Religion, 67.

279 Vgl. a.a.O., 69. Die Unterscheidung von Israeliten, Priestern und Leviten als Stände in Neh 11,3-22 folgt s.E. der iranischen Herrschaftstheorie.

280 A.a.O., 71.

281 Vgl. H.G.Kippenberg, Agrarverhältnisse, 159.

bilde sie geschlossene Dorfgemeinschaften mit verwandtschaftlich verbundenen Bewohnerinnen und Bewohnern, die über das Land verstreut lebten[282].
Das von Kippenberg für das perserzeitliche Juda angenommene gesellschaftliche Modell konvergiert somit in wesentlichen Punkten dem Entwurf Weinbergs. Im Gegensatz zu Weinberg verzichtet Kippenberg jedoch zu Recht darauf, singuläre Aussagen der biblischen Erzählungen und die dort genannten Zahlen zur Unterstützung seiner Thesen zu verwenden.

2.3.2 Der Entwurf Frank Crüsemanns

In der Auseinandersetzung mit Max Weber, der für das nachexilische Israel eine Entwicklung zum "Pariavolk"[283] konstatierte, äußert sich Frank Crüsemann bereits 1985 zur Gestalt der perserzeitlichen Gemeinschaft in Juda[284]. Er faßt die Grundzüge der Weberschen Sicht des Judentums in persischer Zeit so zusammen:

> "Aus der durch Begriffe wie »Volk« und »Staat« charakterisierten politischen Größe Israel ist eine »Gemeinde« geworden, entmilitarisiert und entpolitisiert, von Priestern beherrscht. Es handelt sich dabei um einen im Prinzip auf freiwilliger Mitgliedschaft beruhenden konfessionellen Verband, der sich durch das Gesetz, vor allem durch dessen Kern, der aus Ritualbestimmungen besteht, strikt von der Umwelt absondert."[285]

Entgegen Webers These versteht Crüsemann das perserzeitliche Israel als ein höchst politisches Gebilde mit eigenem Gebietsverband, Selbstverwaltungsorganen und durch Abstammung geregelter Zugehörigkeit[286].

In Neh 5 bilden seiner Auslegung zufolge Nehemia als persischer Statthalter, die Mehrzahl der Priester und die freien Kleinbauern eine Koalition gegen die örtliche Aristokratie und Teile der höheren Priesterschaft[287]. Daneben gebe es eine soziologisch nicht eindeutig faßbare, eschatologisch orientierte Gruppe, deren Heilserwartung in prophetischen Texten wie Jes 56,4-8; 66,1f. zutage trete. Crüsemann verbindet die soziologischen Überlegungen mit solchen zur Kanonisierung der jüdischen Überlieferung. Demnach orientiere

---

282 Vgl. a.a.O., 160. Die "Streulage" entnimmt er dem Bericht über die Neubesiedlung Jerusalems in Neh 11,1-19. Zum achämenidischen Konzept der 'ruralization' vgl. K.G.Hoglund, Context, 57-60.

283 Vgl. die Überschrift des 2. Teils der Studie Webers: "Die Entstehung des jüdischen Pariavolkes", in: ders., GA III, 281. Der von Weber definierte "Pariastatus" trifft nach S.Talmon erst auf die Qumrangemeinde zu. Vgl. ders., Sektenbildung, 265.

284 Vgl. F.Crüsemann, Israel, 205-232.

285 A.a.O., 205f. Vgl. die Benennung der Gemeinschaft durch Weinberg oben, S.45.

286 Vgl. a.a.O., 211. Hinweis auf die Abstammungsregel ist nach Crüsemann der Kampf gegen die Mischehen. Vgl. a.a.O., 209f.

287 Vgl. a.a.O., 213. Crüsemanns Differenzierung von gesellschaftlichen Gruppen wendet sich ausdrücklich gegen O.Plögers Auffassung in dessen Studie zur Theokratie.

sich die starke Mittelgruppe um Nehemia an den traditionellen Sozialgesetzen Israels und arbeite an einer entsprechenden Endredaktion des Pentateuch[288]. Die Kanonisierung dieses materialreichen Werkes nehme mit der Anerkennung von Gesetzen durch den persischen Beauftragten Esra ihren Anfang[289].

Einen wichtigen Impuls für die Kanonisierung sieht Crüsemann in der von Peter Frei beschriebenen "Reichsautorisation"[290]. Es handelt sich hierbei um die Anerkennung von Normen lokaler Körperschaften durch die persische Zentralverwaltung als gültiges Recht: Die 1973 gefundene Trilingue von Letoon bezeugt die Einrichtung eines Kultes in der Stadt Xanthos um 360 v.Chr. als vom persischen Statthalter in aramäischer Sprache anerkannte[291]. Nach Crüsemann hat das laut Esr 7,25 mit persischer Billigung in Kraft gesetzte "Gesetz Esras" einen analogen Vorgang zur Voraussetzung[292].

Die bewußt unausgeglichenen Widersprüche zwischen priesterlichem Gesetz und Deuteronomium spiegeln nach Crüsemann die unterschiedlichen Interessen der Trägergruppen: das Interesse an Kult und Reinheit auf seiten der Priesterschaft, das Interesse an Familie und deuteronomischem Sozialgesetz auf seiten der Bauernschaft[293]. Die Vätergeschichten als Entwurf eines Lebens ohne staatliche Verfaßtheit und Kult, sowie ohne Landbesitz schlössen die Diaspora-Situation in exilischer und nachexilischer Zeit ein[294]. Zwar müsse die Wirkung Esras und der Inhalt des Esragesetzes mangels eindeutiger Quellenlage offenbleiben[295], jedoch sei deutlich: "Aus diesem Gesetz ist bis zum Ende der persischen Periode das geworden, was wir als Pentateuch kennen."[296]

Crüsemann betont allerdings die Eigenständigkeit des Deuteronomium, dessen Einbindung in den Pentateuch erst die Konsensbildung bzw. Spannung sichtbar mache. Deshalb rechnet er mit einer Bearbeitung des Pentateuchtextes bis ins letzte Drittel des 4. Jahrhunderts[297]. Analog zu Neh 5 sieht Crüsemann als Urheber der Gesetzesverpflichtung in Neh 10 die soziale Koalition aus überschuldeten Kleinbauern und Priestern[298]. Neh 10 ist seines Erachtens "der älteste Text außerhalb des Pentateuch, der belegt, daß alle großen Rechtsdokumente *gemeinsam* das göttliche Gesetz

---

288 Vgl. F.Crüsemann, Israel, 217.
289 Vgl. a.a.O., 218. Crüsemann läßt die Datierung von Esra offen.
290 Vgl. P.Frei, Zentralgewalt, 7-43; F.Crüsemann, Pentateuch, 258-261.
291 Vgl. P.Frei, Zentralgewalt, 12-14.
292 Vgl. F.Crüsemann, Pentateuch, 258. Ähnlich auch E.Blum, Studien, 347.
293 Vgl. F.Crüsemann, Pentateuch, 262f.
294 Vgl. a.a.O., 264; ders., Tora, 398.
295 Vgl. F.Crüsemann, Pentateuch, 259; ders., Tora, 392. So auch E.Blum, Studien, 348.
296 F.Crüsemann, Pentateuch, 259; ders., Tora, 393.
297 Vgl. a.a.O., 382-386. Erst die Veränderung der weltpolitischen Situation unter Alexander habe die redaktionelle Arbeit zum Abschluß gebracht (a.a.O., 387).
298 Vgl. a.a.O., 394f.

bilden"[299]. Er ist "zugleich ein gewichtiger Beweis für die Anfänge der Legalinterpretation"[300]. Bereits hier kommen Grundsätze späterer rabbinischer Auslegung zum Vorschein[301]. Die in Esr/Neh geschilderte Mischehenproblematik zeigt nach Crüsemann die neue und zentrale Bedeutung der alten Endogamieregeln, die durch Rückgriff auf die Vermischungsverbote in Ex 34,16 und Dtn 7,3 aktualisiert und radikalisiert würden[302]. Das Mischehenverbot als Teil des priesterlich-bäuerlichen Konsenses habe in dieser Radikalität jedoch keine Basis in den priesterlichen Texten[303]. Gleichzeitig vermutet Crüsemann angesichts von Neh 13,28f. eine Maßnahme Nehemias gegen die Heiratspraxis in Priesterkreisen[304]. Nach dieser Analyse hat sich das Familienverständnis der Bauern durchgesetzt.

Die Trägergruppen der Bücher Hiob und Kohelet sowie Prov 1-9 sind nach Crüsemann in den aristokratischen Kreisen Judas zu suchen, die sich ablösen "von den Interessen wie vom Glauben des übrigen Volkes"[305]. In ihrer Theologie ist "die Weisheit die entscheidende vermittelnde Größe"[306], es wird "eine Ethik an der Tora vorbei entwickelt"[307], gegenüber Fremden gebe man sich offen.

2.3.3 Der Entwurf Rainer Albertz'

In seiner jüngst erschienenen umfangreichen Studie 'Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit' will Rainer Albertz das Wechselverhältnis zwischen Religions- und Sozialgeschichte beschreiben[308]. Er verbindet Sozialgeschichte und Kanonbildung in persischer Zeit im Anschluß an Erhard Blum. Beider Überlegungen - wie im übrigen auch die Crüsemanns - basieren auf einer überlieferungsgeschichtlichen Betrachtung der Pentateuchstoffe, die ausgehend von der Endgestalt deren Zusammenfü-

299 A.a.O., 396 (Hervorhebung F.C.).

300 Ebd. Crüsemann verweist auf D.J.A.Clines, Nehemiah 10, 111-117. Clines versteht (a.a.O, 114) die Halachot in Neh 10 als ad-hoc-Antworten auf die in Neh 13 berichteten Ereignisse, nicht als systematischen Kommentar zu Pentateuchgesetzen.

301 Vgl. F.Crüsemann, Tora, 396; ders., Israel, 217. An letztgenannter Stelle weist Crüsemann darauf hin, daß für diese Art der Auslegung fast nie der Wortlaut der Gesetze entscheidend sei. Bezüge auf Pentateuchgesetze in Chr, Neh u.a. lassen demnach keinen Rückschluß auf den Stand der Textform zu.

302 Vgl. F.Crüsemann, Tora, 344.

303 Vgl. a.a.O., 395.

304 Vgl. a.a.O., 345.

305 F.Crüsemann, Hiob, 392.

306 F.Crüsemann, Israel, 220.

307 A.a.O., 221.

308 Vgl. R.Albertz, Religionsgeschichte 1, 5.

gung aufzeigt und die den Stoffen zugrundeliegende Ideologie untersucht. Während Blum und Crüsemann allerdings die Gestalt des Esragesetzes offen lassen[309], ist für Albertz die Anerkennug des Pentateuch als Gesetz des judäischen Gemeinwesens in diesem Zusammenhang denkbar:

In persischer Zeit formiere sich Israel unter dem Druck der politischen Gegebenheiten als eine Gemeinschaft, deren Form sich an vorstaatlichen Strukturen orientiere[310]. Verwaltet werde das "jüdische Gemeinwesen" zum einen durch die Provinzverwaltung aus dem Statthalter, dessen Familie und Beamten meist jüdischer Herkunft, die in Neh 2,16; 5,17 u.ö. סגנים genannt werden[311]. Zum anderen gebe es eine jüdische Selbstverwaltung aus Priesterkollegium und Ältestenrat. Die Mitglieder des letzteren seien in der Nehemia-Denkschrift חרים, in den aramäischen Quellen des Esrabuches שבי יהודיא und im Sprachgebrauch des Verfassers von Esr/Neh ראשי האבות genannt[312]. Demgegenüber werde die Volksversammlung - in Esr 10,1.12; Neh 5,7.13 mit קהל bezeichnet - nur gelegentlich für wichtige Entscheidungen einberufen.

Die Missionen Esras und Nehemias sind für Albertz ein "Schachzug der persischen Regierung [...], mit Hilfe kollaborierender hoher jüdischer Beamter aus der Gola die unter Druck geratene pro-persische Koalition zu stärken und durch Zugeständnisse in Richtung judäischer Autonomie die Loyalität zum Perserreich erneut zu sichern"[313].

Die Verbindung von deuteronomischen und priesterlichen Texten im Pentateuch, die ganz unterschiedliche Interessen verfolgen, und die Aufnahme verschiedener Gesetzessammlungen zeigen nach Albertz die Konsensbildung der in persischer Zeit relevanten Gruppen der Gesellschaft:

"Mit einiger Phantasie könnte man sich durchaus vorstellen, daß diese Mehrheitsfraktionen im Ältestenrat und Priesterkollegium je eine Kommission aus fachkundigen Theologen einsetzten und sie beauftragten, aufgrund der vorliegenden Überlieferungen eine Gründungsurkunde Israels zu erarbeiten, die intern mehrheitsfähig war und sich zugleich zur Vorlage bei der persischen Zentralbehörde eignete."[314]

Albertz sieht die Trägergruppe der von Blum definierten frühnachexilischen Hauptkomposition K^D im Ältestenkollegium[315]. Das literarische Problem der Zugehörigkeit des Deuteronomium sowohl zum Deuteronomistischen Geschichtswerk, als auch zum Pentateuch möchte Albertz mit Hilfe zweier Argumente lösen:

Zum einen sei es in persischer Zeit nicht opportun, die Entstehung des Königtums in die "Basisurkunde" aufzunehmen[316]. Zum anderen hätten sich wohl deuteronomistische

309 Vgl. E.Blum, Studien, 348; F.Crüsemann, Tora, 392.
310 Vgl. R.Albertz, Religionsgeschichte 2, 469.474.
311 Vgl. a.a.O., 472f.
312 Vgl. a.a.O., 473.
313 A.a.O., 472. Vgl. die analoge Argumentation K.G.Hoglunds unten, S.59.
314 A.a.O., 500.
315 A.a.O., 502. K^D ist nach E.Blum als Vorspann zum DtrG. konzipiert, arbeitet jedoch anders mit vordtn. Material. Vgl. ders., Studien, 176f.188
316 Vgl. R.Albertz, Religionsgeschichte 2, 507.

Gruppierungen durchgesetzt, die kein eigenes Königtum wollten[317]. Der entscheidende Schritt zur Entstehung des Pentateuch liege aber in einer umfassenden priesterlichen Bearbeitung (K^P), die trotz inhaltlicher Spannungen zum "beiderseitig akzeptablen Kompromiß"[318] werden konnte. Unter dem Druck der persischen Regierung werde so bis Mitte des 5. Jahrhunderts der Pentateuch erarbeitet. Da die Mission Esras nach Esr 7,25f. die "Reichsautorisation" bereits voraussetze, gehöre sie in die Schlußphase des Kanonisierungsprozesses und sei wohl unter Artaxerxes II. zu datieren[319].

Die Mischehenproblematik versteht Albertz als religiöses und politisches Phänomen. Seines Erachtens wenden sich die Verfasser der Pentateuch-Komposition K^D gegen "eine assimilatorische Auflösung der jüdischen Volksgruppe"[320]. Die Vertreibung des Hohepriestersohns, der eine Frau aus der Familie des Samariers Sanballat geheiratet hat (Neh 13, 28f.), zeige einen politischen Hintergrund. Nehemia ist, so Albertz, gegen die "Option für ein großisraelitisches Gemeinwesen, das alle Jahweverehrer der Region einschloß"[321] und für die "kleinjudäische Lösung" eingetreten, um unkontrollierbare externe Einflußnahmen abzuwenden[322].

Neben der persischen Anerkennung des fast vollständigen Pentateuchs als lokales Gesetz konstatiert Albertz mit Blick auf Neh 5 in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts v.Chr. eine "soziale Krise".

Die rigorose persische Steuerpolitik und die Aufbauleistungen in Jerusalem riefen eine starke Differenzierung hervor, wobei die Oberschichtfamilien größeren Einfluß erhielten und die jüdische Selbstverwaltung oligarchische Züge annehme[323]. Die Krise bewirke letztlich eine Aufspaltung der Oberschicht in eine loyale Gruppe, die aufgrund der Pentateuchgesetze Solidaritätsleistungen erbringe, und eine andere, die weiter ihre wirtschaftlichen Interessen verfolge[324]. Die persönliche Frömmigkeit der solidarischen Oberschichtgruppe trete in Prov 1-9 und im Hiobbuch als Teil der "theologisierten Weisheit" zutage und könne so zugleich neben und in einer Linie mit der offiziellen religiösen Überlieferung gesehen werden[325]. Ihr Anliegen sei einerseits, "die weisheitliche Lebenspraxis [...] zur Basis einer hohen ethischen Verantwortung [zu] machen", andererseits "wollte sie dem naiven Vergeltungsglauben der älteren Weisheit eine tiefere theologische Veran-

---

317 Albertz nennt die Trägerkreise der dtr. Jeremiaredaktion als Beispiel (a.a.O., 507), wobei diese aber schon Mitte des 6.Jh.s wirkten. Vgl. a.a.O., 392.

318 A.a.O., 503.

319 Vgl. a.a.O., 504. Zur Esradatierung siehe auch oben, S.48, Anm.234.

320 A.a.O., 506.

321 A.a.O., 586.

322 Albertz argumentiert hier anachronistisch. Wenn er die Bildung einer eigenen Provinz Juda als Ziel der ethnischen Abgrenzung benennt, befindet er sich gedanklich im 5.Jh. Den Neh 13,28f. geschilderten Fall ordnet er jedoch (a.a.O., 586) erst in den Prozeß der politisch-kultischen Abspaltung der Samarier im frühen 4.Jh. ein.

323 Vgl. a.a.O., 475.

324 Vgl. a.a.O., 541-549. Die Verortung der Fromme-Frevler-Sprüche (a.a.O., 544f.) in diesen Zusammenhang stellt eine bedenkenswerte Alternative zu deren bisheriger Deutung dar.

325 Vgl. a.a.O., 561.

kerung und Ausrichtung geben"[326]. In der Unterschicht führe die Krise zu prophetischer Sektenbildung[327] und zu einer "Armenfrömmigkeit"[328]. Letztlich zerbreche damit der breite gesellschaftliche Konsens, der den Kanonisierungsprozeß zu Beginn getragen habe[329].

Besticht die Studie Albertz' darin, "daß sie den sozialgeschichtlichen Ansatz für die Interpretation der Befunde wirklich fruchtbar macht, daß sie stets um eine im weitesten Sinne geschichtlich vermittelte Interpretation bemüht ist"[330], so ist meines Erachtens zweifelhaft, ob sie "den Texten möglichst nahe bleibt"[331]. Zumindest für einige Texte aus Prov 1-9 kann dies in der vorliegenden Arbeit überprüft werden.

Zudem ist die Frage zu verfolgen, ob Rückverweise auf den Pentateuch in späteren Texten dessen Endform voraussetzen. Die 'Nähe zu den Texten' führt Albertz zu einer Verdichtung der Ereignisse in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts. Anerkennung und Ablehnung des Pentateuchs als "Basisurkunde" seitens der in der "sozialen Krise" Benachteiligten liegen eng beieinander.

2.3.4 Der Entwurf Kenneth G. Hoglunds

In seiner 1992 erschienenen Dissertation untersucht Kenneth G. Hoglund die Missionen Esras und Nehemias im Kontext persischer Politik[332]. Aus griechischen und ägyptischen Quellen rekonstruiert er detailliert die Aufstände gegen die Achämeniden in Ägypten in den Jahren 460-450[333]. Diese Herausforderung der achämenidischen Macht durch die Ägypter und das mit ihnen verbündete athenische Heer hat nach Hoglund eine stärkere Kontrolle der südlichen Reichsteile durch die Perser zur Folge. Die imperiale Antwort der Achämeniden bestehe einerseits in der Gründung einer Reihe von Garnisonen[334] in der südlichen Levante zur Sicherung der persischen Aufmarschstraßen nach Ägypten[335] und andererseits

326 A.a.O., 564.

327 Vgl. a.a.O., 549ff. Albertz nennt Jes 29,17-24 und 57,6-11 als Beispiele. Die Verheißungen zukünftigen Landbesitzes in Ps 37 *passim* und Prov 2,21 haben seiner Meinung nach die schleichende Enteignung der Kleinbauern durch die Großgrundbesitzer zum Hintergrund. Vgl. a.a.O., 552, Anm.71.

328 A.a.O., 569.

329 Vgl. a.a.O., 537.

330 M.Köckert, Rezension zu R.Albertz, 307.

331 Ebd.

332 Vgl. K.G.Hoglund, Administration. Eine Zusammenfassung der wichtigsten Thesen bietet ders., Context, 54-72.

333 Vgl. K.G.Hoglund, Administration, 97-164.

334 Vgl. K.G.Hoglund, Administration, 165-205. Siehe auch oben, S.33.

335 Vgl. a.a.O., 203. Ähnlich Y.Aharoni, Forerunners, 1-17.

in den Missionen Esras um 458[336] und Nehemias um 445 v.Chr.[337]

Während die Bemühungen Nehemias zur Wiederbefestigung Jerusalems strategischen Sinn hätten, solle Esras Mission die ethnische Zugehörigkeit der judäischen Bevölkerung klären[338]. Die Achämeniden seien ihren assyrischen und babylonischen Vorgängern gefolgt in dem Versuch, ganze Völkerschaften geschlossen zur Bewirtschaftung entlegener Gebiete anzusiedeln[339]. Esr 10,8 und Neh 9,36 implizierten, daß das Land als Reichseigentum der nachexilischen Gemeinde als ganzer zur Nutzung zur Verfügung gestellt werde[340]. Der in Esr und Neh genannte קהל sei das judäische, unter persischer Kontrolle stehende Kollektiv zur Verwaltung des Ackerlandes[341]. Mischehenscheidung und -verbot lägen insofern im Interesse der Zentralregierung, als sie eine stärkere Kontrolle über Bevölkerung und Landnutzung, sowie eine engere Loyalitätsbindung durch eine ethnisch klar strukturierte Gruppe gewährleisteten[342]. Die jetzigen Texte im Esra- und Nehemiabuch seien eine Generation nach den Ereignissen entstanden. Sie würden die administrativen Maßnahmen mit theologischen Begründungen versehen und stellten die beiden Beamten als Begründer eines neuen Selbstverständnisses der Gemeinde heraus[343].

Hoglunds Ergebnis ist in zwei Punkten den Thesen Weinbergs analog[344]. Beide nehmen eine Veränderung der sozioökonomischen Struktur der nachexilischen Gemeinde in der Mitte des 5. Jahrhunderts v.Chr. an. Beide sehen die Bürger-Tempel-Gemeinde von der Bevölkerung der Provinz unterschieden. Letztlich ist meines Erachtens jedoch nicht einsichtig, weshalb ein Insistieren auf der Mischehenscheidung seitens der achämenidischen Regierung eine stärkere Loyalität der Judäer begründen soll. Davon wären auch Ehen mit achämenidischen Beamten, ob im Exil oder in Juda geschlossen, betroffen. Gewöhnlich wird gerade durch solche Hei-

---

336 K.G.Hoglund folgt a.a.O., 44, mit auffallend kurzer Begründung der traditionellen Datierung beider Gestalten.

337 Vgl. K.G.Hoglund, Administration, 244. Auch R.Albertz, Religionsgeschichte 2, 499, interpretiert die Missionen als Stärkung der propersischen Partei in Juda, und somit als Versuch der Perser, größere Kontrolle auszuüben. Ähnlich argumentiert E.M.Yamauchi, Background of Nehemiah, 294.

338 Vgl. K.G.Hoglund, Administration, 243.

339 Vgl. a.a.O., 237f. Hoglund verweist a.a.O., 27, auf eine Studie Dandamayevs, sowie auf die in Aleppo gefundenen Keilschrifttafeln aus Neirab.

340 Vgl. K.G.Hoglund, Administration, 238f.

341 Vgl. a.a.O., 239.

342 Vgl. G.Hoglund, Administration, 244; ders., Context, 65-68. Die im zuletzt genannten Beitrag beigebrachten Argumente für die Deportation und Ansiedlung von Völkerschaften durch die Perser und das Vorhandensein geschlossener ethnischer Gruppen reichen für einen Analogieschluß auf die Verhältnisse in Juda m.E. nicht aus. D.Jobling bemerkt zum selben Punkt, Texts, 180: "he [d.h. Hoglund] seems to me to rely on the Bible at the expense of sharp sociological analysis".

343 Vgl. a.a.O., 245. Demgegenüber versucht E.M.Yamauchi das positive Nehemia-Bild der biblischen Texte mit archäologischen Daten zu untermauern. Vgl. ders., Background of Nehemiah, 298-304.

344 K.G.Hoglund benennt selbst a.a.O., 246, Übereinstimmungen mit und Unterschiede zu Weinberg.

ratsallianzen Loyalität hergestellt. Es stellt sich zudem die Frage, ob die Mitglieder der Bürger-Tempel-Gemeinde tatsächlich ethnisch von der Provinzbevölkerung zu unterscheiden ist. Für die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts konstatiert Weinberg immerhin eine bis zu 70%ige Konvergenz beider Größen[345]. Darüber hinaus ist die Haltung Hoglunds gegenüber den biblischen Berichten ambivalent. Im Anschluß an Tamara C. Eskenazi[346] betont Hoglund einerseits die stilisierte, absichtsvolle Stoffkonzeption der Esr-/Neh-Erzählung und deren sich deutlich abzeichnende religiöse Motivierung[347]. Andererseits verläßt er sich in der Mischehenfrage auf diese Geschichtsdeutung als authentische Quelle[348]. Zur Erklärung der Thematik werden die Texte zur Mischehenproblematik in einem Exkurs beleuchtet.

Exkurs: Esr 9f.; Neh 13,23ff.

Esr 9 schildert in autobiographischem Stil Esras Bestürzung angesichts der Beschwerde einiger Oberen (שׂגנים) über die Häufung von Mischehen und sein von großen Gesten begleitetes fürbittendes Gebet im Tempel. Esr 10 folgt ein Fremdbericht über die Selbstanzeige einiger Betroffener im Form eines öffentlichen Schuldbekenntnisses, die Vorladung aller Männer Judas und Jerusalems sowie die Delegierung der Verhandlungen an die Sippenoberhäupter (ראשׁי האבות 10,16). Eine Namensliste der in Mischehen Lebenden (10, 18-43) führt Priester, Leviten, Sänger und Laien auf. Die Mischehen werden in beiden Erzählungen als Untreue gegen Gott (מעל)[349] und mangelnde Absonderung (בדל hif.) von den עמי הארצות (Esr 9,1; 10,11 vgl. Neh 10,29) charakterisiert, die eine Scheidung von diesen (בדל nif.[350]) erfordert. Allerdings bricht die Erzählung im masoretischen Text Esr 10,44 vor der Entlassung der 'fremden Frauen' ab[351]. Als Gegner der von Esra unterstützten Maßnahme treten in Esr 10,15 vier namentlich genannte Männer[352], darunter ein

345 Vgl. J.P.Weinberg, Notizen, 53. Siehe oben, S.46.

346 Vgl. T.C.Eskenazi, Age of Prose, 37-126.

347 Vgl. K.G.Hoglund, Administration, 39-41.46 sowie 241.

348 Vgl. A.a.O., 47.244. Eine analoge Kritik äußert D.Jobling, Texts, 180.

349 Der Begriff begegnet in späten Texten. Meist ist vom Kontext her die Auflehung gegen Gott impliziert. Vgl. Hi 21,34; Dan 9,7; Esr 9,2.4; 10,2.6; IChr 9,1; IIChr 29,19; 36,14 und H.Ringgren, Art.: מָעַל, ThWAT IV, 1041.

350 Das Verb בדל hif. wird häufig für die kultische Unterscheidung von rein und unrein gebraucht (Lev 10,10; 11,47; 20,25; Ez 22,26). Der *terminus technicus* für die Ehescheidung ist jedoch שׁלח pi. (Dtn 21,14; 24,1f.; Jer 3,1.8; IChr 8,8). Stellen wie Esr 9,1f. und Neh 10,30, die Mischehen als kultischen Frevel charakterisieren, erweisen den Sprachgebrauch der Texte Esr 9f; Neh 13 als bewußt formulierte theologische Wertung.

351 W.Rudolph, Esra, HAT I/20, 100, konjiziert aufgrund von 3Esr 9,36 eine Aussage über deren Entlassung. A.H.J.Gunneweg, Esra, KAT XIX,I, 184 hält eine Rekonstruktion des ursprünglichen Textes für unmöglich. J.Blenkinsopp, Ezra-Nehemiah, OTL, 200, nimmt an, daß Esras Maßnahme nicht erfolgreich war und dieses Scheitern sogar zur Ablösung Esras führte. Vgl. auch T.C.Eskenazi/E.P.Judd, Marriage, 270f.

352 Der Name Meschullam findet sich in der Liste der in Mischehen lebenden Laien

Levit auf, deren Stimme jedoch nicht gehört wird. Befürworter der Absonderung von den 'fremden Frauen' sind nach Esr 9,1 führende Häupter (שׂגנים), die andere Angehörige ihres Standes denunzieren, der Laie Schechanja (10,2 vgl. 10,26) und eine Gruppe um Esra, die als besonders gottesfürchtig charakterisiert wird (9,4; 10,3)[353]. Die herbeigerufenen Mitglieder der Gemeinschaft (כל הקהל 10,12.14) werden בני הגולה (10,7. 16[354]) genannt. Die Einzeluntersuchungen leiten führende Häupter in ihrer Funktion als Familienvorsteher (ראשׁי האבות 10,16) unter Beteiligung der Ältesten und Richter (זקנים und שׂפתים 10,14) eines jeden Ortes. Auf der Textebene[355] wird der Meinungsstreit somit innerhalb verschiedener gesellschaftlicher Gruppen angesiedelt.

Die Forderung, die Mischehen zu scheiden, wird in Esr 9,1f. mit Rückgriff auf das deuteronomistische Vermischungsverbot (Dtn 7,3) begründet[356]. Während Dtn 7,3 jedoch zweiseitig formuliert ist, nehmen Esr 9f. und Neh 13,23ff. nur Ehen mit fremden Frauen (נשׁים נכריות) ins Visier. Die Mischehe ist aus der Sicht des aus der Gola heimgekehrten Mannes formuliert. Allerdings bleibt die ethnische Zugehörigkeit der Frauen undeutlich. Die Esr 9,1 aufgeführte Liste von acht Völkern stellt eine Zusammenschau der traditionellen Fremdvölkerliste Dtn 7,1-3 und der Nachbarvölker aus Dtn 23,4-9[357] dar und ist teilweise anachronistisch. Besondere Bedeutung kommt daher der Interpretation des Begriffs עמי הארצות (Esr 9,1.2.11 vgl. Esr 3,3; Neh 9,30; 10,29)[358] zu. Der Begriff עם הארץ als Bezeichnung für die grundbesitzende Bevölkerung[359] hat infolge sozialer Umbrüche in der späten Königszeit eine Bedeutungsverschiebung erfahren, so daß er spätvorexilisch "faktisch nur noch die Reichen 'des Landvolks' bezeichnet"[360]. Während Ernst Würthwein annimmt, der Begriff sei nachexilisch für die reiche Oberschicht Samariens

---

Esr 10,29 und in der Notiz Neh 6,19, derzufolge seine Tochter in die Familie des Ammoniters Tobia eingeheiratet hat.

353 Der Begriff חרד[ים] "Zitternde" als Bezeichnung religiöser Eiferer begegnet neben Esr 9,4; 10,3 nur noch Jes 66,2.5 und 1Sam 4,13. Er ist heute Selbstbezeichnung ultraorthodoxer Gruppen in Israel. T.C.Eskenazi und E.P.Judd betonen die Analogie der von den חרדים vertretenen Positionen und ziehen sie zur Interpretation der Esrastellen heran. Vgl. dies., Marriage, 279-285.

354 Nach H.C.M.Vogt, Studie, 41-43, bezeichnet der Begriff גולה in Esr/Neh - weithin gelöst von seiner ursprünglichen Bedeutung - die Gemeinschaft aus ehemals Exilierten und im Land Verbliebenen.

355 J.Blenkinsopp, Ezra-Nehemiah, OTL, 187, versteht Ungereimtheiten und Dopplungen im Erzählverlauf als Verarbeitung verschiedener Quellen durch den chronistischen Geschichtsschreiber. A.H.J.Gunneweg, Esra, KAT XIX,I, 173, hält Esr 9-10 trotzdem für literarisch einheitlich. H.G.M.Williamson, Ezra, Nehemiah, WBC 16, 127, spricht von einer "single, extended narrative unit".

356 Nach F.Crüsemann, Tora, 344, werden in Esr/Neh die alten Endogamieregeln aktualisiert und radikalisiert.

357 Mit LXX wird für האמרי eine Verschreibung aus האדמי angenommen. Vgl. BHS zur Stelle sowie W.Rudolph, Esra, HAT I/20, 86; J.Blenkinsopp, Ezra-Nehemiah, OTL, 174. Anders H.G.M.Williamson, Ezra, Nehemiah, WBC 16, 131.

358 Vgl. noch die Wendungen עם הארץ Esr 4,4 und עמי הארץ Esr 10,2.11; Neh 9,24; 10,31f. Nach W.Rudolph, Esra, 28, besteht zwischen עמי הארץ und עמי הארצות sachlich kein Unterschied. So auch E.W.Nicholson, Meaning, 66. J.Blenkinsopp, Ezra-Nehemiah, OTL, 174, übersetzt die zweite Wendung mit "local populations".

359 Vgl. E.Würthwein, Der 'amm ha'aretz, 16-18.

360 R.Kessler, Staat, 120.

und der übrigen Nachbarvölker verwendet worden[361], betont Weinberg, daß er die nachexilische Gemeinschaft selbst (Hag 2,4), als auch - seit Mitte des 5. Jahrhunderts - deren Gegner bezeichne[362]. Dagegen versteht Antonius H. J. Gunneweg die Wendung einschließlich ihrer Pluralformen mit Blick auf Esr 9f. als "theological statement and [...] not merely a reflection of a new social and political situation"[363]. Als theologisches Urteil benenne עמי הארצות demnach alle nicht zur Gola gehörigen Bevölkerungsgruppen. Auch Eskenazi und Eleanore P. Judd interpretieren das in Esr 9f. Erzählte als primär religiösen Konflikt. Drei mögliche Gruppen von Frauen würden als Ehepartnerinnen ausgeschlossen: nichtexilierte Frauen, ethnisch fremde Frauen der Nachbarvölker oder aus Babylonien/Persien sowie Frauen judäischer und israelitischer Familien, die eine andere religiöse Praxis als die Rückkehrer pflegten[364].

Nach Neh 13,23f. handelt es sich bei den נכריות um Frauen aus Asdod, Ammon und Moab[365], deren Kinder die Sprache ihrer Mütter[366], jedoch nicht jüdisch (יהודית) sprechen. Im autobiographischen Bericht Nehemias ist nicht von Scheidung die Rede, wenngleich Nehemia höchst emotional reagiert. Demnach beschimpft und schlägt er die Betroffenen, zitiert das Vermischungsverbot Dtn 7,3 und erinnert an die 'Sünde Salomos' unter dem Einfluß ausländischer Ehefrauen (vgl. IReg 11,3-8). Einen mit seinem Gegner Sanballat verschwägerten Hohepriestersohn jagt Nehemia nach eigenen Angaben fort (13,28 vgl. Neh 6,17-19). Dieser Einzelfall wird entgegen der im Text gebotenen kultischen Begründung (13,29f.) von Vielen zurecht als politische Maßnahme verstanden, die den Einfluß der samaritanischen Aristokratie in Juda zurückdrängen soll[367].

Im Sprachgebrauch der Autoren und Autorinnen von Esr 9f.; Neh 13,23-31 ist meines Erachtens die beanstandete Exogamie als Heirat zwischen ehemals exilierten Männern bzw. deren Söhnen mit Töchtern der im Land verbliebenen Gruppen, der Nachbarvölker oder persischer Beamter zu verstehen, so daß alle nicht zur Heimkehrergruppe gehörenden Frauen 'fremd' sind[368]. Eine solch exklusive Endogamie ist allerdings historisch betrachtet kaum vorstellbar, da im achämenidischen Juda eine Mischbevölkerung lebte. Deren Vorfahren stammten aus dem ehemaligen Nordreich, aus Juda selbst sowie aus den philistäischen und edomitischen Nachbarvölkern, die sich in exilischer Zeit auf dem Gebiet des ehemaligen Königreichs Juda angesiedelt hatten[369]. So verstehen etwa Wein-

---

361 Vgl. E.Würthwein, Der 'amm ha'arez, 60.70.

362 Vgl. J.P.Weinberg, Der *'amm hā'āreṣ*, 332f.

363 A.H.J.Gunneweg, עם הארץ, 439. Nach A.Oppenheimer wird der Begriff in hellenistisch-römischer Zeit zur Bezeichnung aller nicht streng nach der Tora Lebenden verwendet. Vgl. ders., The 'am ha-aretz, 11f.83f.

364 Vgl. T.C.Eskenazi/E.P.Judd, Marriage, 269f.

365 U.Kellermann, Nehemia, 53, und H.G.M.Williamson, Ezra, Nehemiah, WBC 16, 394, verstehen die Nennung von Ammonitern und Moabitern sowie V.24b aufgrund der nachklappenden Stellung und LXX als Glossen. Ammon und Moab spielen vermutlich auf den Fremdbericht Neh 13,1-3 an, dessen Thema die Absonderung von diesen Völkern ist.

366 Zum Verständnis der Sprache Asdods vgl. J.Blenkinsopp, Ezra-Nehemiah, OTL, 363; H.G.M.Williamson, Ezra, Nehemiah, WBC 16, 398.

367 Vgl. etwa D.L.Smith-Christopher, Mixed Marriage, 259; R.Albertz, Religionsgeschichte 2, 586; F.Crüsemann, Tora, 345.

368 So auch D.L.Smith-Christopher, Mixed Marriage, 257; T.C.Eskenazi/E.P.Judd, Marriage, 285.

369 Vgl. R.Albertz, Religionsgeschichte 2, 504-506; M.A.Dandamayev, Geschichte, 56. Die im südlichen Palästina gefundenen perserzeitlichen Ostraka führen Namen

berg[370] und Kippenberg[371] die nichtexilierten Judäer als heiratsfähige Vollmitglieder der Gemeinschaft[372]. Crüsemann rechnet die Kleinbauern, in deren Reihen wahrscheinlich viele Nicht-Deportierte zu finden waren, zu den Trägerkreisen des Pentateuch und damit zur Gemeinschaft[373]. Historisch betrachtet stellt die aus der Perspektive von Esr 9f.; Neh 13,23ff. definierte Mischehe nicht die Ausnahme, sondern den Regelfall dar. Die genannten Texte vertreten dagegen eine extreme Sicht, die politische Gründe zugunsten theologischer Argumente - etwa des Rückgriffs auf Pentateuchgesetze - unterschlägt. Der polemische Ton in Esr 9f.; Neh 13,23-31, die liturgisch stilisierte Darstellung der Vorgänge und Spannungen innerhalb des Textzusammenhangs mindern den historischen Wert der Erzählung[374]. So kann Esr 9f. nicht als Beweis für eine Aktion der Mischehenscheidung unter Esra herangezogen werden. Die Texte zeigen jedoch Argumentationsstrukturen[375] und Gruppenprozesse auf, die zweifellos im Juda der achämenidischen Zeit möglich sind. In diesem Rahmen ist die Frage berechtigt, welche Kreise von Mischehen profitierten und aus welchen Gründen andere diese ablehnten. Die achämenidischen Herrscher selbst bevorzugten wahrscheinlich Heiraten in der eigenen Familie[376]. Gleichzeitig sind politische Heiraten mit Satrapenfamilien bekannt[377]. Meines Erachtens spielen nicht achämenidische Forderungen[378], sondern Eigeninteressen unterschiedlicher Gruppen der führenden Schichten in der Provinz *Yəhūd* eine erhebliche Rolle. Mit Daniel L. Smith-Christopher ist es wahrscheinlich, daß Esr 9f. einen Konflikt innerhalb der Heimkehrergruppe spiegelt, die als Minderheit im nachexilischen Juda ihre im Exil praktizierte Absonderung von anderen Gruppen erneut diskutiert[379]: Manche Familien suchen mittels Einheirat, etwa in samarische Oberschichts- oder persische Beamtenfamilien, mehr politischen oder wirtschaftlichen Einfluß zu gewinnen[380]. Andere wollen dies gerade vermeiden und die eigene gesellschaftliche Position wahren[381]. Da die Texte Esr 9f.; Neh 13,23ff. selbst unter-

---

unterschiedlicher Herkunft auf. Vgl. A.Lemaire, Les inscriptions, 99.104, und ders., Populations, 43f.

370 Vgl. J.P.Weinberg, *Bēit 'Āḇōt*, 412; ders., Citizen-Temple-Community, 132. Siehe oben, S.45f.

371 H.G.Kippenberg, Religion, 63, verweist auf das nach Neh 5 geltende Bruderverhältnis für alle Judäer.

372 R.Albertz verhandelt nur den Ausschluß der JHWH-Anhänger, die im Bereich des ehemaligen Nordreichs lebten. Vgl. ders., Religionsgeschichte 2, 586.

373 Vgl. F.Crüsemann, Tora, 394f.

374 So D.L.Smith-Christopher, Mixed Marriage, 255f. Vgl. auch L.L.Grabbe, Ezra's Mission, 286-299; D.J.A.Clines, Nehemiah Memoir, 163f.

375 Zu Recht verweist D.L.Smith, Politics, 71-97, auf die exilische Perspektive der von Esra vertretenen Politik.

376 C.Herrenschmidt zieht aus den Berichten Herodots eine erste Bilanz, wonach die Achämeniden die matrilineare Kreuzkusinenheirat anstrebten. Vgl. dies., Notes, 67.

377 Vgl. D.L.Smith-Christopher, Mixed Marriage, 261.

378 So K.G.Hoglund, Administration, 243f.

379 Vgl. D.L.Smith-Christopher, Mixed Marriage, 257; D.L.Smith, Politics, 96.

380 Die sozioökonomischen Faktoren von Eheschließungen betont auch T.C.Eshkenazi, Shadows, 35.

381 Ob das für Elephantine bezeugte Erb- und Scheidungsrecht der Frau auch für Juda galt und 'fremde Frauen' daher in Besitz des Familienvermögens kommen konnten, wäre zu prüfen. T.C.Eshkenazi stellt diese Überlegung mittels eines Analogieschlusses an. Vgl. dies., Shadows, 31-36.

schiedliche Gruppen von Befürwortern und Gegnern, von Adressaten und Betroffenen nennen, bezeugen sie die Komplexität der verhandelten Problems. Sie können allerdings nicht als Berichte über historische Ereigniss gelten.

2.3.5 Kritische Würdigung

Die Studien von Kippenberg, Crüsemann, Albertz und Hoglund bieten einen unverzichtbaren Einblick in die sozialen Beziehungen der persischen Zeit. Ihre Stärke liegt in der Verbindung von religiöser Tradition und der Sichtung der sozialen Phänomene. Die biblischen Texte werden nicht ausschließlich als authentische Dokumente herangezogen, sondern in ihrer Tendenz, Ereignisse der Vergangenheit zu deuten, betrachtet. Eine ideologiekritische Sicht erweist sich als die den Texten angemessene. Dennoch verzichten die Studien nicht auf eine Auswertung sozialgeschichtlicher Daten, sie stellen Entwicklungen zur Debatte und wagen Thesen. Zu zweien dieser Thesen seien kritische Anmerkungen erlaubt.

Im Blick auf die von Crüsemann und Albertz ins Spiel gebrachte "Reichsautorisation" ist fraglich, ob ein derart umfangreiches Gesetzeswerk wie der Pentateuch diesen Prozeß durchlaufen konnte. Das von Frei genannte Beispiel von Xanthos betrifft ein eng umgrenztes Rechtskorpus und ist in die erste Hälfte des 4. Jahrhunderts zu datieren. Wichtiger als die Diskussion darüber, welche Textform als "Esras Gesetz" gelten kann, scheint mir die Tatsache, daß der persische Umgang mit lokalen Rechtsnormen den Kanonisierungsprozeß forcierte. Begonnen hat dieser wohl schon mit der Sammlung von Überlieferung zur Verarbeitung der Katastrophe des Exils[382]. Die Interpretation von Pentateuchgesetzen in Neh 5; 8; 10 und Esra 10 basiert auffälligerweise nicht auf der uns überlieferten Textform[383]. Dieses Phänomen sowie der komplexe Vorgang einer Abtrennung des Deuteronomium vom deuteronomistischen Geschichtswerk ist meines Erachtens von Crüsemann angemessener bedacht, wenn er den Abschluß dieses Prozesses erst im letzten Drittel des 4. Jahrhunderts ansetzt.

Während die Mischehenproblematik in den historisch und wirtschaftsgeschichtlich argumentierenden Studien sowie bei Hoglund ausführlich thematisiert ist, spielt sie in den Arbeiten von Kippenberg, Albertz und

---

382 Vgl. A. und J.Assmann, Kanon, 7-27. Sie verstehen die Phänomene Kanon und Zensur als "Problemlösungsstrategien" einer Gesellschaft, "die aus dem Schutz einer geschlossenen Weltordnung (Ordo-Denken) in eine neue evolutionäre Phase eintritt" (a.a.O., 18).

383 Vgl. D.J.A.Clines, Nehemiah, *passim*; F.Crüsemann, Israel, 217f. Siehe oben, S.55, Anm.301.

Crüsemann eine marginale Rolle. Letztere haben den ideologischen Charakter der biblischen Argumentation erkannt und entsprechend zurückhaltend sozialgeschichtlich ausgewertet. Zweifellos lebte in der Provinz *Yəhūd* in achämenidischer Zeit eine Mischbevölkerung, deren Vorfahren aus Juda sowie dem ehemaligen Nordreich und aus den philistäischen und edomitischen Nachbarvölkern, die in exilischer Zeit ihre Gebiete auf das Gebiet des ehemaligen judäischen Reiches ausgeweitet hatten, stammten. Die These Hoglunds, die Achämeniden forderten eine ethnisch eindeutige Bürger-Tempel-Gemeinde, geht an den zeitgenössisch wahrscheinlichen Verhältnissen vorbei. Daß Fragen der Heiratspolitik in Oberschichtkreisen aufgrund ökonomischer und sozialer Interessen eine große Rolle spielten, ist dennoch wahrscheinlich.

Für die sozialgeschichtliche Einordnung von Prov 1-9 ist schließlich deren Behandlung bei Albertz und Crüsemann anzusprechen. Bezüglich der Trägerkreise der späten Weisheit vertreten die Genannten gegensätzliche Positionen, die auf einem Dissens beider bezüglich der Hiobdeutung beruhen[384]. Da nach Ansicht Albertz' die Oberschicht des nachexilischen Juda aus zwei konkurrierenden Gruppen besteht, sind die von Crüsemann beschriebenen Trägerkreise der von Albertz als 'unsolidarisch' bezeichneten Gruppe zuzuordnen[385]. Während Albertz die späte Weisheit aufgrund des sozialen Verhaltens des Protagonisten Hiob[386] mit den übrigen alttestamentlichen Themen verbunden sieht[387], rückt Crüsemann die Bücher Hiob und Koh aufgrund des Zurücktretens des Gottesnamens von den alttestamentlichen Traditionen ab. Hier wird deutlich, daß beide Prov 1-9 eher implizit verorten, ohne den Texten über ihren traditionell als weisheitlich verstandenen Inhalt hinaus besondere Aufmerksamkeit zu schenken.

2.4 Ergebnisse und weiterführende Fragestellungen

Trotz zum Teil erheblicher Differenzen im Einzelnen zeichnen sich meines Erachtens sozialgeschichtliche Grundkonstellationen ab, die einem gewissen Konsens in der Forschung entspringen. Ihre Verortung in die Mitte des 5. Jahrhunderts ist durch die traditionelle Datierung des Wirkens Nehemias und die Datierung Esras vor Nehemia bedingt[388]. Da sich die

384 Zur Kritik Albertz' an Crüsemanns Hiobdeutung vgl. R.Albertz, Hintergrund, 365, Anm.44.

385 Siehe oben, S.57.

386 Vgl. a.a.O., 359-361.

387 Vgl. R.Albertz, Religionsgeschichte 2, 561.

388 Zur Datierung von Esra siehe oben, Anm.234, zu der Nehemias, Anm.240. Argu-

politischen Verhältnisse in *Yəhūd* bis zur griechischen Eroberung des Perserreiches nicht grundlegend ändern, bleiben die genannten Faktoren vermutlich bis in die hellenistische Zeit konstant.

Zugleich bilden die folgenden Punkte eine Basis für die weiteren Schritte der vorliegenden Studie. Insofern sie die behandelten Texte aus Proverbien betreffen, sollen sie in deren Interpretation überprüft werden.

- Die in Esr/Neh genannten Daten und Ereignisse entspringen einer späteren Sicht und Deutung der beiden Personen, enthalten aber dennoch Hinweise auf die politische und soziale Situation der persischen Zeit insbesondere des 5. Jahrhunderts. Eine Analyse der angesprochenen Probleme und der politischen Strömungen ist daher der Deutung konkreter Einzelheiten vorzuziehen[389].

- Der Provinzname *Yəhūd* ist archäologisch frühestens seit der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts bezeugt. Das Siedlungsgebiet des nachexilischen Juda umfaßte nur das Kerngebiet des ehemaligen Südreichs Juda im judäischen Bergland. Die Tendenz zur Ausbildung einer eigenen Provinz *Yəhūd* und zu einem Gemeinwesen innerhalb dieser wird durch die Maßnahmen Esras und Nehemias unterstützt wenn nicht gar, je nach Datierung, vollzogen.

- Bezüglich der materiellen Kultur der Epoche sind zwei Aspekte von Interesse. Einerseits zeigt sich im Bergland die Fortführung der eisenzeitlichen Traditionen mit geringem Einfluß griechischer oder persischer Kultur. Andererseits weisen Keramik und Kleinfunde auf eine soziale Differenzierung hin. Im Gegensatz zur städtischen Besiedlung des Küstengebiets besteht Juda aus einem Netz unbefestigter Orte im Bergland. Selbst die 'Hauptstadt' Jerusalem umfaßte nur einen kleinen Teil des in der Königszeit besiedelten Gebietes.

- Das nachexilische Israel stellt sich als ein religiöser und politischer Zusammenschluß dar, der eine interne Selbstverwaltung hat, gleichwohl persischer Steuer unterliegt. Seine Existenz wird von der achämenidischen Zentralregierung befürwortet und gefördert. Die Bezeichnung "Bürger-Tempel-Gemeinde" (Weinberg) ist sinnvoll, wenn der Begriff "Gemeinde" nicht nur als ein religiöser Zusammenschluß verstanden wird. Ihre politische und ethnische Abgrenzung von der übrigen Provinzbevölkerung ist jedoch ungeklärt, zumal auch Weinberg als Vertreter dieser These eine weitgehende Übereinstimmung mit der Gesamtbevölkerung der Provinz seit der Mitte des 5. Jahrhunderts annimmt.

---

mente für die traditionelle Datierung führt U.Kellermann, Esragesetz, 373-385, auf.

389 So stellen einige der Einzelergebnisse J.P.Weinbergs reine Hypothesen dar, während seine Gesamtsicht von der weiteren Forschung durchaus bestätigt wird.

- Die Bürger-Tempel-Gemeinde ist in Familienverbänden organisiert, deren männliche Häupter Funktionen in der Selbstverwaltung übernehmen. Die Zugehörigkeit zu diesen und damit zum Gemeinwesen wird über - tatsächliche oder konstruierte - Abstammung geregelt. Die Masse der Bevölkerung lebt als Kleinbauern von der landwirtschaftlichen Produktion. Vermutlich erfolgt in spätpersischer Zeit analog zur samarischen Provinz eine Umstellung des Anbaus auf exportierbare Produkte. Luxusgüter und attische Keramik belegen darüber hinaus Handelskontakte zu den Küstenstädten, die aufgrund ihrer geographischen Lage Zugang zum internationalen Markt haben.

- Die Selbstverwaltung ist als Zweikammerkollegium aus Priesterschaft und Ältestenrat zu verstehen. Bei besonderen Gelegenheiten bzw. Problemen wird die gesamte Gemeinde zum קהל einberufen.

- Mitglieder dieser judäischen Gemeinschaft sind auch als Beamte der achämenidischen Zentralregierung eingesetzt. Nehemia und Esra waren wohl solche mit je besonderem Auftrag. Allerdings gleichen die Berichte in Esr/Neh deren Spezifika aus.

- In der Mitte des 5. Jahrhunderts ist eine "Agrarkrise" in den Reihen der Kleinbauern zu konstatieren, die zu einer "sozialen Krise" der Gemeinschaft führt. Ausgangspunkt ist die Steuerlast, die durch eine vermehrte landwirtschaftliche Produktion erwirtschaftet werden muß. Geldgeber aus der Oberschicht verschärfen die Situation durch hohe Zinsforderungen. Bei der Rekrutierung aller Familienverbände zum Mauerbau erheben die überschuldeten Kleinbauern Klage und bilden mit einem Teil der Priesterschaft und Nehemia eine Koalition gegen die Kreditgeber. Ob ein einmaliger Schuldenerlaß tatsächlich durchgesetzt wird, ist letztlich nicht aufweisbar. Als Folge dieser Krise ist eine verstärkte Differenzierung in 'Arme' und 'Reiche' als wahrscheinlich anzunehmen. Eine wirtschaftliche Konsolidierung, als deren Indikator die Prägung von *Yəhūd*-Münzen gilt, zeichnet sich erst in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts ab.

- Das Gemeinwesen als soziales und politisches Gebilde bezieht sich auf Gesetzesnormen der Frühzeit, deren Anerkennung als lokales Reichsrecht seitens der Achämeniden allerdings Hypothese bleibt. In dieser Phase wird zur Kanonisierung des Pentateuch - eines Dokuments, das die unterschiedlichen Interessen der gesellschaftlich relevanten Gruppen spiegelt - ein entscheidender Schritt getan. Dieser Kanonisierungsprozeß findet wohl erst mit Beginn der hellenistischen Zeit seinen Abschluß.

- Die Mischehenproblematik entsteht auf dem Hintergrund der im babylonischen Exil praktizierten Absonderung der Gola. Die biblischen Er-

zählungen Esr 9f.; Neh 13,23ff. weisen eine strenge Apologetik auf. Angesichts der in der Provinz *Yəhūd* ansässigen Mischbevölkerung ist die Frage der Mischehen durchgängig virulent, die tatsächliche Scheidung solcher Ehen allerdings wenig wahrscheinlich. Das radikalisierte Mischehenverbot wird vermutlich auch als ein politisches Instrument gegen mißliebige Gegner eingesetzt. Es wird durch den Rückgriff auf Pentateuchtraditionen religiös begründet.

Die dargestellten Hypothesen zur Sozialgeschichte des nachexilischen Juda machen deutlich, daß weiterhin Bedarf an einer Auslegung besteht, die einzelne Texte sozialgeschichtlich auswertet. Aufgrund der mit einleuchtenden Argumenten vertretenen Datierung von Prov 1-9 in nachexilische Zeit[390] bilden die aufgezeigten sozialgeschichtlichen Konstellationen in den folgenden Analysen den Verstehenshintergrund der Texte. Dabei ist jedoch zu prüfen, inwieweit die hier zu behandelnden Texte aus Prov 1-9 das Bild, das die Forschung bisher von der nachexilischen Epoche zeichnet, bestätigen oder es präzisieren.

390 Siehe oben, S.21-23.

III TEXTANALYSEN

1 Zur Methodik der Textanalyse

Schon die unterschiedliche Akzentsetzung der Interpretationen zur 'fremden Frau' macht deutlich, daß der Figur eine Vielfalt an Aspekten zukommt. Um diesem Phänomen gerecht zu werden, hat die Auslegung der Texte Prov 2; 5; 6,20-35; 7; 9,1-6.13-18 verschiedene Frageebenen zu berücksichtigen. Grundsätzlich liegen der Untersuchung die methodischen Schritte der historisch-kritischen Forschung zugrunde. Die Analyse der literarischen Anklänge an frühere alttestamentliche Texte im Rahmen der Traditionsgeschichte, der Nachweis sozialgeschichtlicher Daten und die Untersuchung der Metaphorik gehen jedoch in ihrer Summe über den Horizont bisheriger Auslegung von Texten aus Prov 1-9 hinaus. Das liegt einerseits daran, daß die meisten Auslegungen im Rahmen eines Kommentars zum Proverbienbuch erfolgen und bezüglich der Interpretation der 'fremden Frau' entsprechend knapp ausfallen. Andererseits stellen Auslegungen mit pointierter methodischer Fragestellung nur jeweils einen Aspekt der Texte in den Vordergrund. Die methodischen Zugänge der vorliegenden Untersuchung werden im folgenden bezüglich ihrer Fragestellung, ihres Ortes im Rahmen der Auslegungsgeschichte sowie im Hinblick auf die methodische Fachdiskussion vorgestellt.

1.1 Zur Übersetzung

Die Übersetzung bleibt eng am masoretischen Text, folgt somit nicht heutigen Regeln der Poesie. Die Begriffe אשה זרה und נכריה werden mit 'fremde Frau' bzw. 'Fremde' wiedergegeben, um eine vorschnelle Deutung der Gestalt zu verhindern. Der masoretische Text wirft gelegentlich Verstehensprobleme auf, die philologische Einzeldiskussionen erfordern. Entsprechende textkritische Entscheidungen sind den Fußnoten zur Übersetzung zu entnehmen.

Die ins 2. Jahrhundert v.Chr. zu datierende[1] Septuaginta-Übersetzung des Proverbienbuchs geht häufig eigene Wege. So finden sich in Prov 1-9 zahlreiche Zusätze, die den hebräischen Text erklären, verstärken oder kommentieren[2]. Außerdem werden synonyme Parallelismen in eine unterordnende Konstruktion überführt[3] und Metaphern in erläuternde Sätze

---

1 Vgl. G.Gerleman, Studies III, 60; J.Cook, אִשָּׁה זָרָה, 473, Anm.27 und 474.

2 So in Prov 2,2.3.17.19.21; 5,3; 7,1; 9,10.12.18. Vgl. im folgenden jeweils die Anmerkungen zur Textkritik.

3 Vgl. G.Gerleman, Septuagint Proverbs, 15. Beispiele sind Prov 5,6; 7,5; 9,18.

aufgelöst[4]. Johann Cook zeigt in einer detailreichen Studie zur Septuaginta-Übersetzung der Texte über die 'fremde Frau', daß der Übersetzer bzw. die Übersetzerin die Aussagen des hebräischen Textes systematisiert, die Charakterisierung der 'Fremden' durch Zusätze stärker konturiert[5] und die Frauengestalt in Prov 2 und 9 als 'fremde' Weisheit stilisiert[6]. Im Anschluß an Gillis Gerleman hält die ältere Forschung die Proverbien-Septuaginta für ein von hellenistischen Ideen, insbesondere stoischer Philosophie beeinflußtes Dokument[7]. Demgegenüber betont Cook stärker deren jüdischen Blickwinkel und kommt zu dem Schluß, "that the Septuagint version of Proverbs is to some extent more »conservative« than the MT. The translator of Proverbs (LXX) went to great lengths to avoid misunderstanding of his Hebrew *Vorlage*. It is therefore essentially a Jewish-Hellenistic document."[8] Cook zufolge lehnt die Septuaginta-Übersetzung von Prov 1-9 die zeitgenössische hellenistische Philosophie mithilfe der Metapher 'fremde' Weisheit ab[9]. Die Frage, ob die Proverbien-Septuaginta eine andere hebräische Vorlage als der masoretische Text hatte, ist noch nicht endgültig geklärt[10]. Während Emanuel Tov angesichts der zahlreichen Varianten und Umstellungen für eine solche plädiert[11], führt Cook die Unterschiede auf eine freie, absichtsvolle Paraphrasierung des hebräischen Textes zurück, wenngleich auch er mit der Möglichkeit unterschiedlicher Textrezensionen zur Zeit der Übersetzung rechnet[12]. Beide Sichtweisen haben zur Folge, daß dem Septuagintatext für Prov 1-9 in textkritischer Hinsicht bei Varianten zum masoretischen Text kein entscheidendes Gewicht zukommt und zunächst von der Priorität des masoretischen Textes auszugehen ist.

---

4 Vgl. a.a.O., 18. Beispiele sind Prov 5,4.5; 6,23; 9,13.17.

5 So z.B. in Prov 5,2; 6,24; 7,2.5; 9,16.

6 Vgl. J.Cook, אִשָּׁה זָרָה, 458-476.

7 Vgl. G.Gerleman, Septuagint Proverbs, 15-27; ders., Studies III, 55f.; B.Gemser, Sprüche, HAT I/16, 9f.; W.McKane, Proverbs, OTL, 33-47, bes.34; zu Prov 8,22ff.: M.Hengel, Judentum, 292-294.

8 J.Cook, אִשָּׁה זָרָה, 473 (Hervorhebung J.C.). Vgl. auch ders., Influence, 341-353. Cook begründet dies durch den Aufweis, daß Prov 2 im Hinblick auf die jüdische Konzeption von היצר הטיב und היצר הרע geändert und in Prov 9 die Weisheit mit der Tora identifiziert werde.

9 Vgl. J.Cook, אִשָּׁה זָרָה, 474.

10 Die Göttinger kritische Septuagintaedition für Prov ist noch nicht erschienen.

11 Vgl. E.Tov, Criticism, 337. Auch D.Barthélemy rechnet mit zwei unterschiedlichen literarischen Traditionen von hebräischer und griechischer Überlieferung in Prov. Vgl. ders., Études, 368f.

12 Vgl. J.Cook, אִשָּׁה זָרָה, 471.475f.

1.2 Zu Struktur und Sprachgebrauch des Textes

Der Aufweis der Textstruktur geschieht durch eine Analyse des Textaufbaus unter Prüfung literarkritischer Fragestellungen. Da hinsichtlich der literarkritischen Schichtung der Sammlung Prov 1-9 bisher keine Einigkeit besteht[13], werden die Vorschläge am Einzeltext geprüft. Da die vorliegende Studie nicht primär an der literarkritischen Schichtung von Prov 1-9 interessiert, sondern thematisch orientiert ist, werden auch im Kontext sekundäre Textstücke in die Interpretation einbezogen, insofern sie einen Beitrag zur Charakterisierung der 'fremden Frau' oder zum soziokulturellen Hintergrund des Textes leisten[14]. Eine mögliche Schichtung des Textganzen wird dann in der Endauswertung zu thematisieren sein.

Der Sprachgebrauch der Texte soll durch eine Untersuchung der Wortfelder eruiert werden. "Wortfeld" wird hier analog der Definition Jost Triers verstanden als ein Gefüge begriffsverwandter Einzelwörter, als ein inhaltlich zusammengehöriger Teilausschnitt des Wortschatzes[15]. Die Suche nach dem Wortfeld, das auch als "semantisches Feld"[16] bezeichnet wird, basiert auf der Annahme, daß mit jedem ausgesprochenen Wort zugleich begriffsverwandte Wörter zum Klingen kommen: "Vom Gefüge des Ganzen her empfängt das Einzelwort seine inhaltliche begriffliche Bestimmtheit."[17] Gegen die Ansicht Triers, der Wortschatz einer Sprache sei bereits *a priori* in sprachliche Felder gegliedert, ist jedoch mit Benjamin Kedar zu betonen, "daß ein und dasselbe Wort potentiell zu mehreren Feldern gehört bzw. jederzeit in ein neues Feld okkasionell eintreten kann"[18]. Zu einem Wort- oder semantischen Feld gehören Worte mit derselben Wurzel, Komposita und wurzelverwandte Wörter[19]. Aufgrund der zahlreichen Parallelismen in der hebräischen Poesie spielen Synonyme und Antonyme eine wichtige Rolle[20]. Der Aufweis von Wortfeldern dient

---

13 Siehe oben, S.20f.

14 Dies betrifft etwa Prov 2,5-8.20-22; 5,15-19.21-23, jedoch nicht Prov 9,7-12. Vgl. die entsprechenden Textanalysen.

15 Trier ist der Begründer der Theorie vom sprachlichen Feld in der deutschen Sprachinhaltsforschung der dreißiger Jahre dieses Jahrhunderts. Vgl. ders., Wort- und Begriffsfelder, 1. Die an Trier anschließende Diskussion ist dokumentiert in: L.Schmidt, Wortfeldforschung. Während die deutschen Sprachforscher v.a. den diachronen Aspekt, insbesondere die Verschiebung einzelner Wortbedeutungen, untersuchen, ist die Verfasserin an der synchronen Verwendung von begriffsverwandten Wörtern interessiert.

16 So B.Kedar, Semantik, 181.

17 J.Trier, Wort- und Begriffsfelder, 2.

18 B.Kedar, Semantik, 182. So auch K.Berger, Exegese, 139.

19 Eine Wortfeldanalyse zu 'Torheit' bietet T.Donald, Semantic Field, 283-292.

20 K.Berger, Exegese, 145, rechnet auch "Affinitäten" und typische Objekte sowie Asso-

dazu, die Sprachverwendung der Autoren oder Autorinnen näher zu charakterisieren und die Textkohärenz zu prüfen. So liefern *hapax legomena*[21], geprägte Wendungen oder im Rahmen einer Gattung unerwartete Wortfelder wichtige Faktoren zur Beschreibung eines spezifischen Stils[22]. Ziel ist, aufgrund der Sprachverwendung Hinweise auf den Trägerkreis des Textbereichs zu gewinnen[23]. Allerdings soll die Terminologie nicht statistisch ausgewertet werden, etwa in dem Sinne, daß eine Häufigkeit bestimmter Begriffe für oder gegen eine Zuordnung zu bestimmten Autoren oder Autorinnen führt[24]. Primäres Interesse der vorliegenden Textanalysen ist die Beschreibung des Sprachgebrauchs, der im Rahmen der Textinterpretation einen Aspekt unter mehreren darstellt. Bei nachexilischen Texten wie Prov 1-9 ist dabei grundsätzlich mit der Möglichkeit zu rechnen, daß bereits bestehende Literatur und deren Sprachgebrauch aufgenommen werden.

1.3 Zum Topos 'Traditionsgeschichte'

Der Beschreibung der synchronen Ebene der Textstruktur folgt die diachrone Analyse der verwendeten Traditionen. Diese wird herkömmlich und ebenso in dieser Studie als Begriffs- und Motivuntersuchung durchgeführt. Darüber hinaus lassen sich für Prov 1-9 literarisch feststellbare Bezugnahmen auf andere alttestamentliche Texte nachweisen[25].

André Robert hat bereits in den dreißiger Jahren[26] Wortanklänge von Prov 1-9 an Texte in Dtn, Jer und Jes beschrieben, ohne allerdings die Texte als ganze miteinander zu vergleichen. Robert bezeichnet die Bezugnahme auf ältere Texte als "style anthologique"[27]. Durch die Aufnahme

---

ziationen zum semantischen Feld. Bei dieser weiten Definition sollte jedoch die Nachvollziehbarkeit der Zuordnung von Begriffen beachtet werden.

21 Es handelt sich dabei nach B.Kedar, Semantik, 98, um "ein Wort, das in dem als Untersuchungsobjekt vorliegenden Korpus nur ein einziges Mal vorkommt." Untersuchungsrahmen ist hier, in konzentrischen Kreisen gedacht, zunächst Prov 1-9, dann das Proverbienbuch und schließlich die weisheitliche Literatur.

22 Vgl. K.Berger, Exegese, 140: "Leistung und Intention eines Autors können speziell daran bestimmt werden, wieweit er das je 'erwartbare' semantische Feld verändert hat."

23 So auch K.Berger, Exegese, 140.

24 Die Problematik einer Textanalyse mittels Wortstatistik, die v.a im Jesajabuch angewendet wird, zeigt S.Deck auf. Vgl. dies., Wortstatistik, 7-12.

25 Da derartige Bezugnahmen in neuerer Zeit von verschiedenen Seiten erneut Beachtung finden, jedoch für Prov 1-9 bisher nur am Rande diskutiert werden, soll die Methodik der Fragestellung ausführlicher behandelt werden.

26 Vgl. A.Robert, Les attaches, RB 43 (1934), 42-68.172-204.374-384; RB 44 (1935), 344-365.502-525.

27 Vgl. A.Robert, Les attaches, RB 44 (1935), 349.

bedeutungstragender Worte oder geprägter Wendungen aus anderen Texten werde an deren Aussagegehalt erinnert, wenngleich eine Übernahme in einen anderen Kontext erfolge. Derartige intendierte Anspielungen versteht Robert nicht nur im Sinne eines "Florilegiums"[28]. Er unterscheidet Übernahmen, die den Sinn der älteren Textstelle bewahren, von denjenigen, die ihn verändern, sei es durch den Bezug auf ein anderes Objekt, durch übertragenen Wortgebrauch oder durch den Wechsel von Sach- zu metaphorischen Aussagen[29]. Derartige Anklänge sind nur für Leserinnen und Leser nachvollziehbar, die mit der literarischen Tradition vertraut sind. Heutigen Forscherinnen und Forschern sind sie mittels Konkordanzarbeit zugänglich. Obwohl die Arbeit Roberts, insbesondere dessen weitreichende Schlußfolgerungen aus dem Befund, Kritik erfahren hat[30], sind seine Beobachtungen von 'Anspielungen' in Prov 1-9 nicht von der Hand zu weisen. Sie sind zwischen den Phänomenen 'literarische Abhängigkeit' und 'Motivübernahme' anzusiedeln[31]. Da es sich bei anthologischen Bezugnahmen meines Erachtens um Übernahmen geprägter Sachgehalte handelt, sind sie im Rahmen der Traditionsgeschichte zu thematisieren[32], obwohl literarisch feststellbare Bezüge im allgemeinen nicht unter dieser Fragestellung behandelt werden[33].

---

28 So A.Deissler, Psalm 119, 23, Anm.57.

29 Vgl. A.Robert, Les attaches, RB 44 (1935), 345-347.

30 Vgl. etwa M.Fishbane, Interpretation, 287; A.-M.Dubarle, L'amour, 67-86. Dubarle kritisiert v.a. Roberts symbolische Auslegung des Hohen Liedes, die dieser aus Anklängen an prophetische Schriften in Cant erhebt.

31 Daß Texte andere Texte voraussetzen und interpretieren, wird längst in der Literaturwissenschaft diskutiert und neuerdings unter dem Titel "Intertextualität" systematisiert. Vgl. etwa U.Broich/M.Pfister (Hg.), Intertextualität. Nach Pfister dominiert in der derzeitigen Diskussion ein Verständnis von Intertextualität als "Oberbegriff für jene Verfahren eines mehr oder weniger bewußten und im Text selbst auch in irgendeiner Weise konkret greifbaren Bezugs auf einzelne Prätexte, Gruppen von Prätexten oder diesen zugrundeliegenden Codes und Sinnsystemen, wie sie die Literaturwissenschaft unter Begriffen wie Quellen und Einfluß, Zitat und Anspielung, Parodie und Travestie, Imitation, Übersetzung und Adaption bisher schon behandelt hat und wie sie nun innerhalb des neuen systematischen Rahmens prägnanter und stringenter definiert und kategorisiert werden sollen" (ders., Konzepte, 15).

32 So verfährt auch V.Kubina, Gottesreden, 110-114.

33 Vgl. die Erläuterung im Methodenbuch O.H.Steck, Exegese, 128: "Die TG [sc. Traditionsgeschichte] geht aber von dem für sie konstitutiven Befund aus, daß geprägte Sachgehalte in verschiedenen Texten konstant wiederkehren, *ohne daß* literarische Abhängigkeit nachweisbar oder auch nur wahrscheinlich ist und *ohne daß* dieses Auftreten ausschließlich mit der Aufnahme eines bestimmten Überlieferungsstücks zusammenhängt." (Hervorhebung im Original). Steck unterscheidet a.a.O., 132, geprägte Sachgehalte streng von literarischen Bezugnahmen.

Alfons Deissler führt Roberts methodischen Zugang der Anthologie in seiner Untersuchung des 119. Psalms weiter. Er differenziert die Bezugnahme auf frühere Texte in dreierlei Hinsicht als[34]:

- Anklang, der per Motivübernahme ein bestimmtes Milieu spiegelt[35],
- Explikation von traditionellem Sprach- und Gedankengut, das heißt Umgewichtung von Aussagen bei gleichbleibendem Kontext[36],
- Transposition im Sinne einer Übernahme von Begriffen in einen anderen literarischen Kontext und auf eine andere Ebene[37].

Deissler erkennt in den anthologischen Bezugnahmen "charakteristische Merkmale einer alttestamentlichen Epoche und ihrer Literatur"[38]. Er meint hier die nachexilische Zeit, in der Prov 1-9; Cant; Hi[39], aber auch Sach 9ff.; Joel 3f. und Jes 60-62 konzipiert werden[40].

Jüdische Exegeten und Exegetinnen weisen auf analoge Auslegungskonzepte in rabbinischen Midraschim hin. So beschreibt Isaak Ludwig Seeligmann Vorformen der Midraschauslegung innerhalb der Hebräischen Bibel[41]. Er nennt vier wichtige Voraussetzungen für midraschartige Interpretation:

- die Wandelbarkeit und Beweglichkeit erzählerischer und literarischer Motive[42],
- die Mehrdeutigkeit vieler hebräischer Wurzeln, die zu Assoziationen, Wortgleichklang und Wortspiel[43] führt[44],
- die "Adaptation" als bewußte Umformung eines überlieferten Motivs[45] oder als Einleitung bzw. Rahmung eines überlieferten Textes[46],

---

34 Vgl. A.Deissler, Psalm 119, 277-280.

35 Vgl. a.a.O., 277. Als Beispiel nennt er Anklänge an prophetische Aussagen in den Klagen Jeremias.

36 Vgl. a.a.O., 278. Deissler führt hier die Vorliebe des Psalmisten an, in traditionellen Wendungen den Gottesnamen durch Begriffe für Gottes Offenbarung zu ersetzen. Außerdem weist er für das explikative Verfahren auf Prov 1-9 hin.

37 Vgl. a.a.O., 280. Beispiele sind theologisch gefüllte Begriffe, etwa die Übernahme von נחלה לעולם in Ps 119,111 auf eine individuelle Ebene in den Kontext der Gesetzeserfüllung. A.Robert behandelt die Transposition in: Les attaches, RB 44 (1935), 345ff.

38 A.a.O., 25.

39 Vgl. zur Anthologie der Gottesreden im Hiobbuch die Studie der Schülerin Deisslers V.Kubina, Gottesreden, 76-106.

40 Vgl. A.Deissler, Psalm 119, 25-28.

41 Vgl. I.L.Seeligmann, Voraussetzungen, 150-181.

42 Vgl. a.a.O., 152-155.

43 Seeligmann nennt a.a.O., 157f., Am 8,2 (קיץ/קץ) und Jer 1,11f. (שקד) als Beispiele.

44 Vgl. a.a.O., 169.

45 Vgl. ebd., die Historisierung des (babylonischen) Rahabmotivs in Jes 51,9f. sowie dessen Umformung in Hi 9,13; Ps 89,11.

46 Vgl. a.a.O., 169-174, die Umdeutung des Danklieds des Einzelnen in Ps 30 auf Israel durch die Überschrift und die Aufnahme der Aussage über den König Ps 72,8 in Sach 9,10 in den Kontext der messianischen Erwartung.

- den Willen, eine abgeschlossene Schrift auslegen zu wollen[47].

Den Übergang von der Fortschreibung der Tradition zu ihrer Auslegung versteht Seeligmann als psychologische Umwertung der Bedeutung der Schrift: Sie werde zum Kanon und damit unveränderbar[48]. Er bezeichnet erst die aktualisierende Aufnahme eines solch abgeschlossenen Textes als "Midrasch" im engeren Sinne, der allerdings ein spannungsreiches Phänomen sei: "einerseits will er einen abgeschlossenen Text erklären, der eben in dieser Gestalt die höchste Autorität besitzt, andererseits ist er bestrebt denselben [...] offenzuhalten, vor Versteinerung zu behüten und mit immer neuen Leben zu erfüllen [...]"[49].

George Wesley Buchanan verbindet die Fragestellung Roberts und Seeligmanns bezüglich Prov 1-9. Er versteht Prov 2,20-7,3 als Auslegung von Dtn 11,18-22 par., die der tannaitischer Midraschim vergleichbar sei[50].

In der alttestamentlichen Theologie im deutschen Sprachraum werden Anklänge an ältere Texte unter der Thematik der 'innerbiblischen Schriftauslegung' behandelt. Ina Willi-Plein legt ihrer Untersuchung zu den späten Überarbeitungen der Bücher Amos, Hosea und Micha die genannten Überlegungen Seeligmanns sowie die philologischen Regeln rabbinischer Auslegung zugrunde[51]. Sie versteht die Fortschreibung früher Prophetentexte als "Weg vom Grundwort über seine Aktualisierung zur Typisierung und schließlich, als nur noch Auslegung möglich ist, zur Typologie"[52]. In seiner Studie zur Chronik als Auslegung systematisiert Thomas Willi die Differenzen des Chroniktextes zur literarischen Vorlage in den Samuel- und Könige-Büchern in neun Kategorien[53]. Den spezifischen Stil der chronistischen Geschichtsschreibung in den Sonderguttexten bezeichnet Willi in Anlehnung an eine Definition Franz Rosenzweigs als "Musivstil"[54]. Dieser Begriff ist seines Erachtens dem Robertschen "style anthologique" vorzuziehen[55]. In einer Untersuchung zum Phänomen der

---

47 Vgl. a.a.O., 176.

48 Vgl. I.L.Seeligmann, a.a.O., 176.

49 A.a.O., 181.

50 Vgl. G.W.Buchanan, Midrashim, 227-239 sowie die Textanalyse zu Prov 6, unten, S.163-166.

51 Vgl. I.Willi-Plein, Vorformen, 5-8

52 A.a.O., 268. Die Ansicht, daß Prophetentexte eine an Glossen zu erweisende "Nachgeschichte" haben, hat H.W.Hertzberg schon 1936 vertreten. Vgl. ders., Nachgeschichte, 120f.

53 Vgl. T.Willi, Chronik, 67f.

54 A.a.O., 177, Anm.4. O.H.Steck hat diese Art der Aufnahme literarischer Vorlagen auch in Jes 35 festgestellt. Vgl. ders., Heimkehr, *passim*.

55 Vgl. T.Willi, Chronik, 177.

"schriftgelehrten Prophetie"[56] definiert Donner "Musivstil" als "Herausnahme einzelner Wörter oder Wortfügungen aus ihrem Zusammenhang und deren Einbau in den neuen [...] Text"[57]. Er betont in diesem Kontext die Rolle des Deuteronomium in spätnachexilischer Zeit: "Dieses Buch ist schon in seiner Urgestalt mit dem Geburtsadel einer heiligen Schrift in die Welt getreten."[58]

Neben der Arbeit Seeligmanns spielt Renée Blochs 1957 publizierte Definition von Midrasch eine wichtige Rolle in der Diskussion um die Ursprünge schriftauslegender Arbeit im Alten Testament[59]. Bloch versteht Midrasch in einem sehr weiten Sinn als Auslegungsweise analog zu der rabbinischer Midraschim, wenn sie von "genre midrashique, qui comporte une explication et un approfondissement de la Bible par la Bible"[60] spricht. Hauptmerkmale dieser Auslegung sind die Bindung an die Heilige Schrift, ein primär homiletisches Interesse, eine Reflexion des Textes mit Hilfe anderer biblischer Texte und die aktualisierende Anwendung des Textes auf die Gegenwart[61]. Bloch vermutet die historischen Ursprünge der Midraschexegese in persischer Zeit, in der die Tora zum Kanon und damit zur Richtschnur im Leben der judäischen Gemeinschaft werde[62]. Erst die Abgeschlossenheit eines Textes bewirke eine aktualisierende, zeitgenössische Fragestellungen berücksichtigende Interpretation. Der von Robert beschriebene "anthologische Stil" in Prov 1-9 sei ein Beispiel für diese frühe Form des Midrasch[63]. Blochs deskriptiver Bestimmung von Midrasch folgt auch Roger le Déaut, dessen Kritik am engen Midraschbegriff Addison G. Wrights im amerikanischen Sprachraum Aufmerksamkeit erregte[64]: "Le midrash se décrit et ne se *définit* pas, car il est aussi une façon de penser et de raisonner, pour nous souvent déconcertante. On en percevra donc au mieux la nature en recensant ses caractéristiques".[65]

---

56 H.Donner, Schrift, 288.

57 Ebd.

58 A.a.O., 296.

59 Vgl. R.Bloch, Midrash, DBS 5, 1263-1281. Die englische Übersetzung durch M.H. Callaway erschien in: W.S.Green (Hg.), Approaches, 29-50.

60 A.a.O., 1280. Vgl. (engl.) 49.

61 Vgl. a.a.O., 1265f. sowie (engl.) 31-33.

62 Vgl. a.a.O., 1268 sowie (engl.) 34.

63 Vgl. a.a.O., 1273 sowie (engl.) 38.

64 Der französische Aufsatz erschien 1971 in der Zs. Interpretation in englicher Übersetzung. Vgl. R.le Déaut, Definition, 259-282, und die einleitenden Bemerkungen J.A.Sanders'.

65 R.le Déaut, définition, 401f. (Hervorhebung R.le D.). Analog argumentiert auch U.J. Hebel im Blick auf die "Anspielung" in der Diskussion um Intertextualität. Vgl. ders.,

Demgegenüber vertritt etwa Gary G. Porton ausgehend von rabbinischen Midraschim wie GenRab, Sifra und Sifre eine engere Definition von Midrasch[66]. Seines Erachtens ist nur diejenige Auslegung eines biblischen Textes ein Midrasch, "in der dieser kanonische Text explizit zitiert oder klar auf ihn hingewiesen wird"[67].

Da jedoch die offene Definition von Midrasch durch Bloch und le Déaut ermöglicht, die Technik innerbiblischer Schriftauslegung begrifflich zu fassen und mit dem Phänomen der jüdischen und christlichen Weiterführung der alttestamentlichen Tradition zu verbinden, hat sie in der hermeneutischen Diskussion stärker gewirkt. So wird im Gefolge Déauts die midraschartige Auslegung im Rahmen des 'canonical criticism' thematisiert[68].

Entschiedenster Vertreter eines "comparative midrash"[69], das heißt einer auf Textvergleich basierenden Suche nach biblischen Traditionen und deren Wiederaufnahme in späten Schriften, ist James A. Sanders. Seines Erachtens weist das Phänomen des innerbiblischen Midrasch auf eine den Texten inhärente Traditionsbildung hin, die ihren letzten Ausdruck im kanonischen Endtext findet. Das Auffinden midraschartiger Auslegung innerhalb der Texte trage als traditionsgeschichtlicher Zugang[70] zur Erklärung der kanonischen Textform bei[71]. In Aufnahme der Unterscheidung zwischen 'Halacha' und 'Haggada' in jüdischer Tradition[72] bezeichnet Michael Fishbane die Interpretation von erzählenden Texten der Tora als "aggadic exegesis"[73]. Er nennt drei methodisch faßbare Zugänge zu ihrer Auffindung:[74]

Poetics, 135-164. Hebel versteht die Anspielung als "bilaterally directed, evocative signal of intertextual relationships" (a.a.O., 158), die nur deskriptiv zu fassen sei.

66 Vgl. G.G.Porton, Midrasch, 123-139.

67 A.a.O., 134.

68 Vgl. die Studien J.A.Sanders' und B.S.Childs' oben, S.26 sowie die Arbeit des Childs-Schülers G.T.Sheppard, Wisdom. Für Sheppard ist die Aufnahme von Material aus Pentateuch und Propheten durch weisheitliche Literatur ein hermeneutischer Schlüssel zur Interpretation heiliger Schrift. Sheppard gewinnt seine Kriterien an der Traditionsaufnahme in Sirach- und Baruchtexten und wendet diese dann in einem zweiten Schritt auf die Schlußabschnitte in Koh, Hos und IISam sowie auf die Einleitung des Psalters an.

69 Der Begriff begegnet bei J.A.Sanders, Torah, XIII; ders., Canon, 26.

70 Die Verortung in der Traditionsgeschichte nimmt Sanders auch in: Torah, XIV, vor.

71 Vgl. J.A.Sanders, Canon, 26.

72 Vgl. R.Bloch, Midrash, 1266f. sowie (engl.) 33f.

73 M.Fishbane, Interpretation, 281-283.

74 Vgl. a.a.O., 291. Fishbane kritisiert an Robert und dessen Schülern bzw. Schülerinnen, sie systematisierten ihre Textbeobachtungen nicht. Vgl. etwa a.a.O., 287: "Indeed, the textual references which are supposed to derive from earlier sources are generally so vague and disconnected, with virtually no clusters of parallel terms or

- die Suche nach einer Einführung der Bezugsstelle durch Formeln, nach direkten Zitaten oder nach Textverweisen,
- den Vergleich paralleler Texte innerhalb des hebräischen Textkorpus oder den Vergleich eines hebräischen Textes und seiner Versionen,
- die Suche nach der Verwendung von wichtigen Begriffen aus einem anderen Text, wobei Umfang und Gewicht dieser "Anspielungen" nicht von vornherein festgelegt werden können, sondern nur "heuristische Führungslinie" sind[75].

Vor allem die dritte Kategorie Fishbanes spielt für Texte aus Prov 1-9 eine wichtige Rolle. Gerade hier aber hat die exakte Beschreibung des methodischen Zugangs Grenzen, da die Erkennbarkeit der Bezugnahme von Textkenntnis und Bewertung des Befundes seitens der Forscherin bzw. des Forschers abhängig ist.

Die Diskussion zusammenfassend ist folgendes festzuhalten: Das Phänomen von Anklängen und Wiederaufnahmen früherer Texte in Prov 1-9 ist im Rahmen einer traditionsgeschichtlichen Untersuchung zunächst zu beschreiben und dann auf seine kanongeschichtlichen Implikationen hin zu überprüfen, was auch die Frage nach Trägerkreis und Datierung einschließt. Die methodische Schwierigkeit der Untersuchung von "anthologischen Bezugnahmen" besteht darin, daß "im Einzelfall schwer zu entscheiden [ist], ob es sich um zufällige Anklänge oder intentionalen Anschluß an einen bestimmten Text handelt"[76]. Hilfreich ist jedoch das von Deissler genannte 'Bündelargument': "Eine Summe von Parallelen sowohl formaler wie materialer Natur bedarf als Summe eines hinreichenden Grundes, m.a.W. eine wachsende Anzahl ähnlich gelagerter Fälle im gleichen Text schließt wachsend den Zufall aus und wird zu einem zuverlässigen Konvergenzkriterium auch für die Prioritätsfrage."[77] Auch die Frage nach der Richtung der Bezugnahmen zwischen Texten ist nicht immer eindeutig zu klären[78]. In der vorliegenden Untersuchung tritt die Frage nach der Priorität angesichts von Textparallelen zwischen Prov 1-9 und dem Hiobdialog sowie dem Hohen Lied auf. Die Frage der chronologischen Abfolge dieser Texte läßt sich nur durch eine umfassende Analyse beider Textbereiche klären und kann daher hier nicht entschieden wer-

---

analogous contexts, that little is gained by calling them exegetical or 'midrashic'."

75 Vgl. a.a.O., 291: "heuristic - even essential - methodological guideline". Die von Fishbane an Robert und den ihm Folgenden kritisierten Sachverhalte gehören in diesen methodisch schwer faßbaren Bereich. Ihre Interpretation ist daher offen.

76 V.Kubina, Gottesreden, 113. Vgl. auch A.Deissler, Psalm 119, 30.

77 A.Deissler, Psalm 119, 30.

78 Dieses Problem thematisiert L.Eslinger, Exegesis, 47-58, eingehend. Eslinger kritisiert, a.a.O, 52f., an Fishbane, dieser setze häufig unkritisch die Prioriät der Pentateuchtexte voraus.

den. Freilich ist die Beschreibung von literarischen Parallelen[79] für die Interpretation von Vorstellungen und Konzeptionen von Interesse. In der vorliegenden Studie soll hinsichtlich der literarischen Bezüge auf ältere Texte zwischen punktueller Bezugnahme und Bezugnahme auf einen ganzen Textzusammenhang unterschieden werden. Als punktuelle Bezugnahme wird die Aufnahme einer geprägten Wendung aus einem anderen Text, die zumindest aus Prädikat und Objekt oder Prädikat und adverbialer Bestimmung besteht, und die Aufnahme seltener *status constructus*-Verbindungen, die als bedeutungstragende Wendungen angesehen werden können[80], verstanden. Die Bezugnahme auf einen ganzen Textzusammenhang ist eine Aufnahme von Leitwörtern[81] und charakteristischen Wendungen eines Textes. Je größer dabei die Zahl solcher Anspielungen, desto enger ist, um mit Deissler zu argumentieren, die Beziehung zur Vorlage. Voraussetzung beider Bezugnahmen ist, daß ein schriftlich fixierter Text vorliegt, wobei die Frage der endgültigen Gestalt der Vorlage gesondert zu durchdenken ist[82]. Der Kontext des erinnerten Textes und der des neugestalteten werden in die Untersuchung einbezogen, um den Umfang der aktualisierenden Aufnahme sichtbar zu machen[83]. Zur näheren Kennzeichnung der Art und Weise der Aufnahme sind die von Deissler aufgestellten Kategorien von Anklang, Explikation und Transposition hilfreich. Ziel des Nachweises anthologischer Bezugnahmen ist es, die Verbindung der Reden in Prov 1-9 zu anderen alttestamentlichen Texten und deren Themen aufzuzeigen. Darüber hinaus kann für die Entstehungszeit anthologisch vorgehender Texte als *terminus post quem* die Datierung der literarischen Vorlage gelten[84].

---

79 L.Eslinger bezeichnet diese als "inner-biblical allusions" (*passim*) und sieht deren Aufweis als vielversprechende Alternative zur gegenwärtig die Forschung beherrschenden Frage nach der chronologischen Abfolge von Texten an. Vgl. a.a.O., 56-58. M.E. dürfen jedoch synchrone und diachrone Interpretation nicht gegeneinander ausgespielt werden. Vielmehr tragen beide Fragestellungen zu einer genaueren Kenntnis der Texte bei.

80 H.Donner, Schrift, 288f., nennt st.cs.-Verbindungen wie "der Heilige Israels", "die Pracht des Libanon" als Beipiele für "Musivstil".

81 Im Anschluß an M.Buber, Verdeutschung, [15], ist unter Leitwort "ein Wort oder ein Wortstamm zu verstehen, der sich innerhalb eines Textes, einer Textfolge, eines Textzusammenhangs sinnreich wiederholt". Zu Darstellung und Kritik an der Leitwortanalyse Bubers vgl. K.J.Illman, Leitwort.

82 Siehe dazu unten Textanalyse zu Prov 6, S.163f.

83 Auch in der Diskussion um Intertextualität wird betont, daß die Anspielung an einen Text zugleich seine Neuinterpretation im Rahmen eines anderen Textes beinhaltet. Vgl. U.J.Hebel, Poetics, 139.

84 So auch V.Kubina, Gottesreden, 113.

1.4 Zu den sozialgeschichtlichen Daten

Der Forschungsüberblick zur Sozialgeschichte Judas in nachexilischer Zeit hat gezeigt, daß archäologische Studien zur materiellen Kultur der Epoche bisher nur ansatzweise für das Verständnis von Texten außerhalb Esr/Neh ausgewertet wurden. In den Textanalysen soll daher Hinweisen auf Realien nachgegangen werden. Dies geschieht mit Hilfe von Informationen aus einschlägigen Lexika und Sekundärliteratur zur Archäologie, wobei eine umfassende Bearbeitung im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht möglich ist. In zwei Exkursen holt die Arbeit jedoch weiter aus. Der Exkurs zum Motiv der 'Frau im Fenster' geht der unter anderem von Gustav Boström vertretenen These nach, die 'Fremde' sei mit der Göttin Aphrodite Parakyptusa oder einer anderen Liebesgöttin zu verbinden[85]. Der Exkurs zur 'Bankettszene' in der Ikonographie weist auf einen möglichen sozialgeschichtlichen Hintergrund von Prov 9,1-6.13-18 hin. Zunächst werden hierbei literarische und ikonographische Belege getrennt behandelt[86]. Erst in einem zweiten Schritt soll der Haftpunkt der Vorstellung vom Mahl in der zeitgenössischen Kultur und einem bestimmten Milieu aufgezeigt werden[87]. Darüber hinaus sind für diesen Zugang Begriffe und Aussagen von Interesse, die Sachverhalte des sozialen Lebens beschreiben. Auf dem Hintergrund des in der Forschung zur Sozialgeschichte erarbeiteten Materials sollen die in den Texten angesprochenen Phänomene erläutert werden.

1.5 Zur Metaphorik

In der klassischen Rhetorik wird die Metapher zu den Stilfiguren, den Tropen[88], gerechnet, die bei der Ausarbeitung der Rede (*illocutio*) im Rahmen der Rhetorik und im Rahmen der Poetik angewendet werden[89]. Grundlegend ist die Definition Aristoteles': *μεταφορὰ δέ ἐστιν ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορά*[90] - die Metapher ist die "Übertragung eines fremden Namens". Quintilian übersetzt den griechischen Begriff mit *translatio*. Er

---

85 Zu G.Boströms These im Rahmen der Forschungsgeschichte siehe oben, S.7-9.

86 Vgl. dazu die wegweisende Studie O.Keels, Recht der Bilder, 1-47. Am Beispiel der Interpretation von Tierkampfszenen auf vorderasiatischen Rollsiegeln des 3.Jt.s kritisiert Keel die unkritische Verbindung von Texten und Bildern.

87 Vgl. a.a.O., 95: "Grundsätzlich und methodisch sind Bild und Text jedoch als je eigenständige Grössen anzugehen."

88 Die Bezeichnung *μεταφορά* für einen bestimmten *tropus* ist jedoch erst nacharistotelisch. Vgl. H.Lausberg, Handbuch, § 554.

89 So etwa bei Aristoteles, vgl. Poetica XXI,7 und Rhetorica III,4.

90 Aristoteles, Poetica XXI,7 1457b. Z.7.

versteht die Metapher als verkürzten Vergleich[91]. Zum einen scheint damit die Eingrenzung der Metapher auf persuasiv-rhetorische und auf poetische Texte vollzogen, zum anderen die Bestimmung der Metapher als Wortphänomen. Auch das Beispiel Aristoteles' "Achill ist ein Löwe" für "Achill ist sehr mutig"[92] führte zu dem Schluß, die Metapher sei uneigentliche Rede, die jederzeit in eigentliche überführt werden könne, ja müsse. Diese 'Substitutionstheorie' wird jedoch dem Phänomen nicht gerecht und daher in der neueren Diskussion um die Metapher kaum mehr vertreten[93]. Schon in der antiken Rhetorik ist die Substitution aufgebrochen, wenn Cicero die Verwendung eines *tropus* mangels eines Begriffs als Auffüllung einer Leerstelle im Ausdrucksschatz einer Sprache beschreibt[94].

Über die schmückende Funktion der Metapher hinaus wird gegenwärtig deren innovative und kreative Funktion diskutiert. Dies geschieht nicht nur in der Sprachwissenschaft, sondern auch in der Hermeneutik und in der Wissenschaftstheorie[95]. Allerdings konnte sich bisher keine einheitliche Definition der Metapher durchsetzen. Am häufigsten werden die Arbeiten der Sprachwissenschaftler Harald Weinrich[96] und Janos Petöfi[97] rezipiert. Beide fassen die Metapher als Problem der Semantik[98] und speziell als "widersprüchliche Prädikation", das heißt als Widerspruch zwischen Bedeutendem (signifiant) und Bedeuteten (signifié) auf. Weinrich arbeitet auf dem Feld der Wortsemantik und definiert die Metapher als "ein Wort in einem Kontext, durch den es so determiniert wird, daß es etwas anderes meint, als es bedeutet"[99]. Das Wort entstamme einem "Bildspenderbereich" und werde einem "Bildempfängerbereich" zugeordnet, wobei beide Bereiche erst durch die metaphorische Prädikation miteinander in Beziehung gesetzt würden. Petöfi erweitert den Gegenstand

---

91 Vgl. Quintilianus, Institutio Oratoria, 8.6.8.

92 Vgl. Aristoteles, Rhetorica III,4 1406b.

93 Sie trifft nach J.Nieraad zudem nur für bestimmte Perioden der Metaphernverwendung zu. Vgl. ders., Bildgesegnet, 13.

94 Vgl. Cicero, Rhetorica I, Orator III, 38, 155: "sic verbi translatio instituta est inopia causa". Zur "Notwendigkeit" der Metapher vgl. Quintillianus, Institutio Oratoria, 8.6.6: "id facimus aut quia necesse est" sowie H.Lausberg, Handbuch, § 562.

95 Vgl. die Einführung J.Nieraads in die verschiedenen Fragestellungen und Wissenschaftsbereiche der Metapherndiskussion.

96 Vgl. H.Weinrich, Semantik.

97 Vgl. das Referat J.Nieerads, Bildgesegnet, 70-72.

98 Zum Beitrag von Erkenntnis, daß die Metapher ein semantisches, d.h. die Bedeutung betreffendes Phänomen ist, haben I.A.Richards und M.Black entscheidend beigetragen. Vgl. J. Nieraad, Bildgesegnet, 53-55.

99 H.Weinrich, Semantik, 334.

der metaphorologischen Untersuchung auf den Aspekt 'Text-in-Funktion'. Er unterscheidet zwischen der sprachlich-formalen Struktur des Textes, dem "Ko-Text", und der Welt, auf die er sich bezieht, dem "Kon-Text"[100]. Ein Ausdruck wird seines Erachtens als Metapher empfunden, wenn er innerhalb einer Textstruktur mit gegenläufiger Semantik auftaucht, aber auch, wenn er bezogen auf das Weltverständnis der Rezipienten einen anomalen Bedeutungsgehalt hat[101].

Zur Diskussion um die Metaphorik in der Hermeneutik hat Paul Ricoeur Entscheidendes beigetragen. Er verortet die Metapher als semantisches Phänomen auf der Satzebene und ist der Meinung, daß "der Sinn einer metaphorischen Aussage durch das Scheitern der wörtlichen Auslegung hervorgetrieben wird"[102]. Ricoeur betont gegenüber der rhetorischen, ausschmückenden Funktion der Metapher deren "dichterische Funktion": "die Metapher sagt etwas Neues über die Wirklichkeit."[103] Sie eröffne neue Bereiche der Welterfahrung. Die "metaphorische Wahrheit" zeige sich nach Ricoeur in der Spannung zwischen dem "ist nicht" und dem "ist wie" der metaphorischen Aussage: "Die dichterische Sprache sagt nicht wörtlich, *was* die Dinge sind, sondern metaphorisch, *als was* sie sind; gerade auf diese schiefe Weise sagt sie, was sie sind."[104] Die Metapher assoziiere damit nicht einfach Ähnlichkeit von Wirklichkeit, es gebe kein *tertium comparationis*. Deshalb "*sind die wahren Metaphern unübersetzbar*"[105]. Ricoeurs Definition ist geeignet, die Metapher als kreativen Beitrag zur Rede von Gott zu verstehen[106] und die theologische Relevanz biblischer Metaphern zu ergründen[107].

Einen Versuch, diese neueren Ergebnisse der Metapherndiskussion auf biblische Texte anzuwenden, legt Matthias Krieg in seiner Studie zur alttestamentlichen Todesmetaphorik vor[108]. Die Rede vom Tod begegnet im Alten Testament in zahllosen Sprachbildern fast ausschließlich innerhalb poetischer Texte unter Verwendung einer beträchtlichen Anzahl sog.

---

100 So J.Nieraad, Bildgesegnet, 71.

101 Vgl. ebd.

102 P.Ricoeur, Stellung, 51.

103 A.a.O., 49.

104 A.a.O., 54 (Hervorhebung P.R.).

105 A.a.O., 49 (Hervorhebung P.R.).

106 Vgl. dazu E.Jüngel, Wahrheit, 71-122.

107 Vgl. R.Liwak, Großmächte, 208. Liwak versteht die Metapher als Teil eines Textes: "Sie [sc. die Metapher] ist eine semantisch innovativ wirkende Erscheinung auf der Satz- und Textebene, sie knüpft an Erfahrungen an und erschließt Neues, sie ist imitativ und kreativ." (a.a.O., 209).

108 Vgl. M.Krieg, Todesbilder.

"Schlüsselwörter"[109]. Krieg versteht die Metapher als einen sinnstiftenden Satz, der ein logisches Subjekt durch eine metaphorische Kopula mit einem poetischen Prädikat verbindet[110], wobei die Metaphorik durch Spannungen auf vier Ebenen erzeugt wird und somit in vier Schritten nachvollzogen werden kann.

- Die reale Beschreibung zeigt den Realienhintergrund und dessen Bedeutungszüge auf.
- Die anthropologische Beschreibung eruiert die Kreativität der Metapher, indem sie das gebotene Bild als Verschränkung zweier Bereiche annimmt.
- Die kontextuelle Beschreibung bezieht den literarischen Kontext der Metapher und dessen Wirklichkeitsbezug ein und untersucht, welche Assoziationen die Metapher weckt.
- Die historische Beschreibung schließlich achtet auf die Traditions- und Rezeptionsgeschichte des Sprachbildes und vergleicht diese mit der im Text zutage tretenden Intention, untersucht also die innovative Funktion der Metapher.

In den Texten zur 'fremden Frau' begegnet häufig Todesmetaphorik. Eine eingehende Untersuchung von Prov 2,16-19; 5; 6,20-35; 7 und 9,13-18 ist bei Krieg jedoch nicht erfolgt. Deshalb erscheint es sinnvoll, im Rahmen der vorliegenden Studie eine Analyse der Metaphern im Anschluß an Krieg vorzunehmen. In den folgenden Textanalysen sollen die von Krieg differenzierten Ebenen berücksichtigt werden. Zur Beschreibung des Realienhintergrundes werden die Ergebnisse des jeweils vorausgehenden Schrittes zum materiellen Hintergrund aufgenommen. Der Aufweis der Herkunft der Sprachbilder basiert auf den Ergebnissen der traditionsgeschichtlichen Analyse des jeweiligen Textes. Sinnvollerweise steht daher die Untersuchung der Metaphorik der Texte bei den folgenden Interpretationen an letzter Stelle.

1.6 Zur Auswertung

Die Ergebnisse der einzelnen Zugänge zum Text werden im letzten Punkt der Auslegung gebündelt. Im Vordergrund steht dabei die Frage nach der Charakterisierung der 'fremden Frau' und nach deren Funktion im Text-

---

109 Vgl. M.Krieg, Todesbilder, 145: "Schlüsselwörter sind demnach jene Vokabeln, die als Teile metaphorischer Sätze auf Todesbilder verweisen." Kriegs "Vokabular der alttestamentlichen Todesmetaphorik" (a.a.O., 146) ist "so angelegt, dass als 'erste Generation' diejenigen Vokabeln alphabetisch aufgelistet werden, die in engem Kontakt zur 'Stammwurzel' [sc. מות] stehen und über deren 41 Stellen gefunden wurden, und als 'zweite Generation' diejenigen, die den Schlüsselwörtern der ersten nahestehen, während als 'dritte Generation' alle Vokabeln angesprochen sind, die in den Texten, die über die Stammwurzel und die beiden ersten Generationen von Schlüsselwörtern aufgefunden worden sind, auch noch als Schlüsselwörter fungieren." Insgesamt führt diese Filiation zu 227 Schlüsselwörtern und 1320 Stellen.

110 Vgl. a.a.O., 145. In analoger Weise definierte H.Weder schon 1978 die sprachliche Grundform der Metapher, aufgrund der er die Gleichnisse Jesu als Metaphern versteht. Vgl. ders. Gleichnisse, 60-62.

ganzen. Aufgrund der Argumentation der Reden soll deren Intention aufgezeigt werden. Die Fragen nach Adressaten und Trägerkreis der Texte schließen sich an. Eine thematische und systematisierende Auswertung erfolgt gesondert in Teil IV der Studie.

2 Textanalyse zu Prov 2,1-22

2.1 Übersetzung

2,1 Mein Sohn, wenn du meine Reden annimmst
und meine Gebote bei dir birgst,

2,2 so daß du dein Ohr auf die Weisheit merken läßt,
dein Herz dem Verstehen zuneigst[a].

2,3 Ja, wenn du der Einsicht rufst,
nach dem Verstehen deine Stimme erhebst[b],

2,4 wenn du sie[c] suchst wie Silber
und wie nach Schätzen nach ihr forschst,

2,5 dann wirst du die Furcht JHWHs verstehen,
und Erkenntnis Gottes wirst du finden.

2,6 Denn JHWH gibt Weisheit,
aus seinem Mund [kommen] Erkenntnis und Verstehen.

2,7 Er birgt[d] den Aufrechten Rettung,
ist Schild[e] denen, die unsträflich wandeln,

2,8 indem er bewahrt die Pfade des Rechts,
und den Weg seiner Treuen[f] behütet.

2,9 Dann wirst du Gemeinschaftstreue und Recht verstehen
und Geradheit[g] - jede gute Bahn.

2,10 Denn Weisheit wird in dein Herz kommen
und Erkenntnis deiner Seele lieblich[h] sein.

---

a LXX fügt in V.2 eine Zielsetzung hinzu: *παραβαλεῖς δὲ αὐτὴν ἐπὶ νουθέτησιν τῷ υἱῷ σου.*

b LXX fügt eine dritte Zeile hinzu, die die Aussagen von MT variiert und verstärkt: *τὴν δὲ αἴσθησιν ζητήσῃς μεγάλῃ τῇ φωνῇ.*

c Im MT Suffix 3. fem. sing.

d Mit Targum und Vulgata ist יִצְפֹּן = Qere zu lesen.

e LXX löst die Metapher in einen erläuternden Verbalsatz auf und übersetzt: "er hält den Schild über ihren Wandel".

f Gemäß Qere Plural, so auch LXX, Syriaca, Vulgata.

g LXX bietet für מֵישָׁרִים die finite Verbform *κατορθώσεις*. Daher schlägt BHS וְתִשְׁמֹר בְּ oder ein ursprüngliches וּתְיַשֵּׁר vor. Vgl. G.R.Driver, Problems, 174, der für מְשַׁמֵּר plädiert. Die drei Substantive begegnen jedoch in derselben Reihenfolge auch Prov 1,3b.

h דעת kann als Femininum (Jes 47,10) oder wie hier als Maskulinum (Prov 8,10; 14,6) konstruiert werden.

2,11 Besonnenheit[i] wird über dir wachen,
Verstehen wird dich bewahren,
2,12 um dich zu retten vor dem bösen Weg,
vor den Männern[j], die Verkehrtheiten reden,
2,13 die die Pfade der Geradheit verlassen,
um auf Wegen der Finsternis zu gehen,
2,14 die sich freuen, Böses zu tun,
die Verkehrtheiten des Bösen bejubeln,
2,15 deren Pfade verdreht[k] sind,
und sie sind Verkehrte auf[l] ihren Bahnen,
2,16 um dich zu retten vor der 'fremden Frau' (אשה זרה),
vor der 'Fremden'[m] (נכריה), die ihre Worte glättet,
2,17 die ihren Jugendfreund verläßt
und den Bund ihres Gottes vergessen hat.
2,18 Denn hingeneigt[n] hat sich zum Tod ihr Haus
und zu den Totengeistern ihre Bahnen.
2,19 Alle, die zu ihr eingehen[o], werden nicht zurückkehren

---

i LXX übersetzt מזמה mit der Wendung *βουλὴ καλὴ* als Antithese zu *κακὴ βουλὴ* in V.17 (LXX).

j איש ist hier kollektiv zu verstehen.

k BHS schlägt analog zu V.15b ein Partizip מעקשים vor. LXX und Vulgata stützen jedoch MT, der als *lectio difficilior* beizubehalten ist.

l LXX versteht מעגלותם als Subjekt von נלוזים. Daher plädiert BHS dafür, die Präposition בְּ wegzulassen. Die Vulgata weist jedoch eine dem MT analoge Konstruktion mit relativem Satzanschluß in V.15a und eigenständigem Nominalsatz in V.15b auf.

m LXX nennt die 'fremde Frau' überhaupt nicht. Stattdessen versteht sie V.16 als Fortsetzung zu V.15 und fügt nach V.16 eine Warnung vor dem schlechten Ratschlag ein, der dann das Subjekt der Partizipien von V.17 bildet: 2,16 (LXX): "um dich weit weg vom Weg der Geradheit zu versetzen und entfremdet von der rechten Einsicht." 2,17 (LXX): "O Sohn, daß dich der schlechte Rat nicht ergreife, der die Lehre der Jugend verlassen und die göttliche Anordnung vergessen hat." Da Vulgata, Syriaca und Targum jedoch die 'fremde Frau' thematisieren, ist die LXX-Lesart als absichtliche Textänderung zu verstehen, die Prov 2 als Warnung vor fremder Weisheit und Lehre ausgestaltet. So auch J.Cook, אִשָּׁה זָרָה, 463-465.

n Wird שָׁחָה entsprechend der Akzentuierung von שוח abgeleitet, so ergibt sich eine Spannung zwischen der fem. Verbform und dem mask. Nomen בית. Prov 2,18 wäre dann neben der Konjektur für Ps 49,15 die einzig belegte Form des Verbs. Vgl. KBL[3], 1335. Diese Inkongruenz stellt zudem die Ausnahme dar, während mask. Verbformen bei fem. Subjekten häufiger begegnen. Vgl. GK § 145 o,t. BHS schlägt im Apparat mit Hinweis auf Prov 7,27 נְתִיבֹתֶהָ vor. Sinnvoller ist jedoch die Herleitung von חוה als 3. mask. sing. Perfekt qal, selbst wenn qal sonst nur noch als Imperativ in Jes 51,23 bezeugt ist. Die Vulgata unterstützt diese Herleitung durch *inclinare*. LXX hat wohl שָׁתָה von שית gelesen.

o Im Hebräischen mit Akkusativobjekt.

und werden nicht zu den Pfaden des Lebens gelangen[p],
2,20 damit du gehst auf dem Weg der Guten
und die Pfade der Gerechten bewahrst.
2,21 Denn die Aufrechten bewohnen das Land
und die Unsträflichen bleiben darin übrig[q].
2,22 Die Frevler aber werden aus dem Land vertilgt
und die Treulosen ausgerissen[r] aus ihm.

2.2 Struktur und Sprachgebrauch des Textes

Prov 2 ist ein zum Kontext hin deutlich abgegrenzter Text: Prov 2,1 und 3,1 setzen jeweils neu ein mit dem Vokativ "mein Sohn" und folgender direkter Anrede, die einen Subjektswechsel zum Vorangehenden einleitet. Der Text ist als Rede an eine männliche Einzelperson stilisiert. Die Anrede der 2. Person maskulin Singular begegnet V.1-4.5.9a.20.

Auffallend ist die poetische Struktur von Prov 2[1]. Die Glieder der zahlreichen parallelen Sätze weisen häufig chiastische Stellung auf. In sieben Versen treten die Verben der Parallelismen extrem weit auseinander, indem sie am Anfang und Ende des Verses stehen[2]. In vielen Fällen ist das eigens genannte Subjekt oder ein Objekt dem Verbum vorangestellt[3]. Die Untergliederung des Textes geschieht durch Konjunktionen und Infinitivkonstruktionen: 10 von 29 Sätze beginnen mit einer Konjunktion, fünf Sätze sind durch Infinitive untergeordnet[4]. V.1-4 markieren mit dreifachem אם (V.1a.3a.4a) den Beginn eines konditionalen Gefüges. Die Stichen der Verse bilden synonyme Parallelismen. V.2 ist durch finalen Infinitiv dem Vers 1 nach-, V.3-4 sind durch Wiederaufnahme der Konjunktion diesem beigeordnet[5]. Das Gefüge wird in V.5 und V.9 mit paralleler Konstruktion - אז תבין - fortgeführt. V.6-8 und V.10-11 begründen je-

---

p LXX fügt eine begründende Zeile hinzu: *οὐ γὰρ καταλαμβάνονται ὑπὸ ἐνιαυτῶν ζωῆς*.

q LXX wiederholt die Aussagen von V.21 (MT) paraphrasierend: *ὅτι εὐθεῖς κατασκηνώσουσι γῆν, καὶ ὅσιοι ὑπολειφθήσονται ἐν αὐτῇ*.

r Zurecht schlägt BHS eine nif.-Form vor, da der Kontext ein Passiv verlangt. Auch die Versionen übersetzen passivisch. M.Dahood plädiert für qal pass. aufgrund seines häufigen Gebrauchs im Ugaritischen. Vgl. ders., Proverbs, 8.

1 B.Gemser, Sprüche, HAT 1/16, 24, erkennt 6 Strophen mit regelmäßigem Metrum: V.1-4.5-8.9-11.12-15.16 und 19.20-22. Ihm folgt H.Ringgren, Sprüche, ATD 16/1, 18. Dagegen trennt A.Barucq, Proverbes, SBi, 53-55, Prov 2 in zwei eigenständige Reden: 2,1-9 und 2,10-22.

2 Vgl. V.4f.8.10.16f.20.

3 Vorangestelltes Subjekt begegnet in 9, Objekt in 10 (von insgesamt 29) Verbalsätzen.

4 Vgl. V.2a.8a.12a.13b.16a.

5 כי in V.3a ist deiktische Partikel, nicht Konjunktion.

weils die im Vordersatz gemachten Aussagen und bilden synonyme Parallelismen[6]. Von V.10f. abhängig sind zwei gleichlautende Infinitive in V.12a.16a, die zwei Textabschnitte markieren. V.12b-15.16b-18 und V.6-8 stellen Beschreibungen - ausgewiesen durch Gebrauch der 3. Person und Häufung von Nominalsätzen - dar. Dabei weist der Abschnitt über die 'Fremde' (V.16-19) eine symmetrische Abfolge auf: die Bewegung wird durch zweifaches מן (V.16), zweimalige Richtungsangabe אל (V.18) und die dynamischen Verben עזב/שכח (V.17) und בוא/נשג (V.19) hervorgehoben. Daraus ergibt sich die Implikation 'abschüssige Bahn'. V.20 formuliert mit finaler Konjunktion das Ziel der Rede und kehrt zu direkter Anrede zurück. Die Verse 21f. bilden eine eigene thematische, an das Vorhergehende mit begründendem כי angeschlossene, Einheit.

Der Text besteht somit formal "aus einem einzigen großen Satzgefüge"[7], das sich gliedern läßt in: V.1-4.5-8.9-11.12-15.16-19.20.21-22.

Der Sprachgebrauch ist darüber hinaus durch mehrere Wortfelder zu erschließen, die in Tabelle 2 aufgeführt sind[8].

In allen Textabschnitten mit Ausnahme des letzten begegnet das durch Verben[9] repräsentierte Feld "bewahren/schützen". In V.1-4 kennzeichnen diese *rezeptive* Tätigkeiten - "bewahren des Gehörten" -, sonst *prohibitive* - "bewahren vor etwas". Die Antonyme "vergessen/verlassen" begegnen bei den Beschreibungen der Männer (V.13a) und der 'fremden Frau' (V. 17ab). Die Rede von "Schutz/Hilfe" impliziert, daß Gefahrensituationen vorhanden sind.

In V.1-11 dominieren Substantive des Wortfeldes "Weisheit" mit Mehrfachnennung von חכמה und dessen Synonymen[10]. Als Verb vertritt allein בין (V.5a.9a) dieses Feld.

Ein weiteres Wortfeld bilden Substantive, die rechtes und unrechtes Handeln umschreiben. Hier halten sich Abstrakta (משפט, תהפכות) und substantivierte Adjektive zur Beschreibung von Personen (ישרים, נלוזים) die Waage.

---

6 M.V.Fox, Pedagogy, 234, faßt das ganze Gefüge V.1-11 als Einleitung der Rede auf.

7 A.Meinhold, Sprüche, ZBK.AT 16/1, 63. So schon B.Gemser, Sprüche, HAT I/16, 25; H.Ringgren, Sprüche, ATD 16/1, 18 und erneut M.V.Fox, Pedagogy, 236. P.J. Nel kommt in seiner Untersuchung der Struktur weisheitlicher Mahnworte zum selben Ergebnis hinsichtlich Prov 2. Vgl. ders., Structure, 55.

8 Die Beschreibung der Spalten erfolgt von rechts nach links. Begriffe mit negativer Bedeutung stehen in runden Klammern. Unvokalisierte Formen kennzeichnen die Verwendung von Verben.

9 V.7a.b fügen die Substanitve מָגֵן und תּוּשִׁיָּה hinzu.

10 Vgl. חכמה V.2a.6a.10a, תבונה V.2b.3b.6b.11b, בינה V.3a, דעת V.5b.6b.10b und מזמה V.11a.

Tabelle 2: Wortfelder in Prov 2

Sagen	Weg/gehen	Gut-Böse	Rechttun	Weisheit	Bewahren/ Schützen	
אֲמָרִים					לקח	1a
					צפן מִצְוֹת	1b
				חָכְמָה	הקשׁיב	2a
				תְּבוּנָה	נטה לֵב	2b
קרא				בִּינָה		3a
נתן קוֹל				תְּבוּנָה		3b
						4a
						4b
				בין		5a
				דַּעַת		5b
				חָכְמָה		6a
פֶּה				דַּעַת/תְּבוּנָה		6b
			יְשָׁרִים		צפן תּוּשִׁיָּה	7a
	הלך		תֹּם		מָגֵן	7b
	אָרְחוֹת		מִשְׁפָּט		נצר	8a
	דֶּרֶךְ		חֲסִידִים		שׁמר	8b
			מִשְׁפָּט/צֶדֶק	בין		9a
	מַעְגַּל	טוֹב	מֵישָׁרִים			9b
	בוא			חָכְמָה		10a
				דַּעַת		10b
				מְזִמָּה	שׁמר	11a
				תְּבוּנָה	נצר	11b
	דֶּרֶךְ	(רָע)			הציל	12a
דבר			תַּהְפֻּכֹת			12b
	אָרְחוֹת		יֹשֶׁר		(עזב)	13a
	הלך/דֶּרֶךְ	(חֹשֶׁךְ)				13b
		(רָע)				14a
		(רָע)	תַּהְפֻּכֹת			14b
	אָרְחוֹת	(עִקֵּשׁ)				15a
	מַעְגַּל		(נְלוֹזִים)			15b
אֲמָרִים					הציל	16a
						16b
					(עזב)	17a
					(שׁכח)	17b
	שׁחה	(מָוֶת)				18a
	מַעְגַּל	(רְפָאִים)				18b
	בוא/לא שׁוב					19a
	לא נשׂג/אָרְחוֹת	חַיִּים				19b
	הלך/דֶּרֶךְ	טוֹבִים				20a
	אָרְחוֹת		צַדִּיקִים		שׁמר	20b
			יְשָׁרִים			21a
			תְמִימִים			21b
			(רְשָׁעִים)			22a
			(בּוֹגְדִים)			22b

Eng verbunden mit dem letztgenannten Feld finden sich die Wertungen "gut-böse". Hierzu gehören auch die negativ konnotierten Nomina חשך (V.13b auf die Männer bezogen) sowie מָוֶת und רפאים (V.18 mit Bezug zur 'Fremden').

In V.7-20 dominiert das Wortfeld "Weg/gehen" mit 19 Belegen, wobei das Substantiv דרך und seine Synonyme überwiegen. Die beigeordneten Wertungen und Begriffe der beiden letztgenannten Wortfelder qualifizieren den jeweils genannten Weg positiv oder negativ.

Begriffe des Wortfeldes "sagen" sind auffallend auf die im Text genannten Personen verteilt: Der Sprecher bzw. die Sprecherin (V.1a), die 'bösen Männer' (V.12b) und die 'Fremde' (V.16b) werden mit je einem Vorkommen bedacht. Dem Angeredeten wird in V.3 zweimal ein "Rufen" empfohlen.

Die Sprachform des gesamten Textes ist weniger durch Einzelsentenzen als durch eine zusammenhängende Argumentation geprägt. Auffallend sind metaphorischer Sprachgebrauch und eindeutige Wertungen.

Ersteres wird durch *status constructus*-Verbindungen deutlich. In 14 Fällen ist das *nomen regens* ein Substantiv, davon 7mal דרך und seine Synonyme[11]. Ungewöhnlich sind drei Verbindungen, in denen das *nomen rectum* ein qualifizierendes Adjektiv ist[12], das durch die Verbindung substantiviert wird. Sie sind analog zu V.13a "Pfade der Geradheit" zu verstehen, dessen *nomen rectum* יֹשֶׁר deutlich vom Adjektiv יָשָׁר herkommt[13]. "Gut" und "Böse" kommen so als Bereiche zur Sprache. Darüber hinaus finden sich die Stilmittel der Metonymie (V.2) und des Vergleichs (V.4).

Wertungen mittels Wortgebrauch[14] wurden schon in Zusammenhang mit den Wortfeldern thematisiert. Eine Betrachtung der Semantik zeigt, daß Sachverhalte konstatierend eingebracht werden. Die Konditionalgefüge und die bilderreiche Sprache legen jedoch deren subjektive Färbung offen. Somit redet der Sprecher oder die Sprecherin in der gesamten Rede urteilend.

Die pädagogische Absicht der Rede ist sublim: Sie lädt ein, Weisheit zu suchen, beschreibt deren positive Folgen, zeigt dannn aber die Folgen falschen Handelns drastisch auf, negiert eine Rettung (V.19) und warnt eindringlich vor den 'frevlerischen' Männern und der 'fremden Frau'[15]. Dennoch hat die Rede meines Erachtens, ohne einen einzigen Imperativ

---

11 Vgl. V.8a.9b.12a.13ab.19b.20b.

12 Vgl. V.9b: "Pfad des Guten"; V.12a: "Weg des Bösen"; V.14b: "Verkehrtheiten des Bösen".

13 Vgl. GK § 128 w. Gegen Gesenius stellen diese sog. epexegetischen Genitive keineswegs "unsinnige" Formen dar.

14 Positiv: V.12a.13b.14b. Negativ: V.7b.8a.9b.13a.19b.20ab.

15 Eine detaillierte Studie zur Pädagogik von Prov 2 bietet M.V.Fox, Pedagogy, 233-243. Allerdings rückt die inhaltliche Dramatik der Warnungen bei Fox zu sehr im Hintergrund.

zu gebrauchen, imperativischen Charakter[16]. Da sie für den "guten Lebensweg" votiert, haben sowohl die Bezeichnung "Lehrrede" als auch "Mahnrede" ihre Berechtigung. Ihr Formulargepräge wird durch das Fehlen von Zeit- und Ortsangaben[17] noch verstärkt. Aufgrund der Leitwortfunktion von חכמה und דרך ist das Thema der Rede als 'Die Rolle der Weisheit für den Weg des Einzelnen' zu bestimmen.

Trotz der formal kohärenten Struktur des Textes sind die Abschnitte V.5-8 und V.21f. inhaltlich eigenständig[18]. Den sekundären Charakter von V.5-8 begründet am ausführlichsten Crawford H. Toy[19].

Er sieht in der für Proverbien singulären Rede von דעת אלהים in V.5b, פי יהוה in V.6b und חסידי יהוה in V.8b[20] eine spätere Redaktion. יראת יהוה in V.5a begegne in Prov 1-9 nur in den nachgetragenen Versen 1,7 und 9,10. Ungewöhnlich ist zudem die Aussage, JHWH bewahre "Pfade des Rechts", behütet er doch sonst meist Personen[21]. McKane versteht V.5-8 als sorgfältig eingearbeitete "Yahwistic reinterpretation"[22], die jedoch kaum aus dem überlieferten Text herauszulösen sei[23].

Zurückzuweisen ist in diesem Zusammenhang die radikale Lösung Whybrays, der nur V.1.9.16-19 für den Grundbestand des Kapitels hält[24]. V.1.9 stellen seines Erachtens eine typische Einleitungsformel der Sammlung dar[25]. Wenn er literarkritisch mit Urteilen wie "diffuseness of the style", "repetitiousness of the vocabulary"[26] argumentiert, übersieht er jedoch, daß Poesie anders als Prosa auf Wortwiederholung und parallelen Aussa-

16 So auch P.J.Nel, Structure, 54, der von "implicit demand" spricht. W.McKane dagegen zögert aufgrund fehlender Imperative, das Kapitel "instruction" zu nennen. Er bewertet die Form als eine Entwicklung aus der Lehrrede hin zu "the more diffuse, rambling style of preaching" (ders., Proverbs, OTL, 279).

17 Mit Ausnahme von ארץ in V.21f., das aber nicht näher spezifiziert ist.

18 Obwohl O.Plöger, Sprüche, BK.AT XVII, 25, dies anerkennt, hält er eine literarkritische Scheidung für "übereilt".

19 Vgl. C.H.Toy, Proverbs, ICC 20, 34ff.

20 Analoge Aussagen finden sich in Ps 97,10: שֹׁמֵר נפשות חסידיו und ISam 2,9: רגלי חסידו יִשְׁמֹר.

21 Sein Volk: Dtn 32,10; Jes 27,3; den Betenden: Ps 12,8; 32,7; 64,2; 140,2.5; Abstrakta als Objekte seiner Obhut finden sich: Ex 34,7 חסד, Jes 26,3 שָׁלוֹם. Siehe auch unten, S.106.

22 W.McKane, Proverbs, OTL, 280.

23 F.M.Wilson hat der W.McKanes These einer jahwistischen Redaktion älterer weisheitlicher Literatur widersprochen. Er wendet ein, daß McKane zwar zurecht Begriffe wie מִשְׁפָּט, צדק, רָשָׁע und צדיק als Werte jahwistischer Ethik verstehe, jedoch in Sprüchen wie Prov 9,9; 10,21; 23,24 keinerlei ethische Valenz erkennen könne und daß McKane unhinterfragt von einem Gegensatz zwischen weltlicher und religöser Weisheit ausgehe. Vgl. ders., Redaction, 325f. Nach Wilson ist die Intention von Prov 2,5-8 "to elaborate the theological dimensions of traditional proverbial wisdom and not to reinterpret mundane wisdom" (a.a.O., 327).

24 Vgl. R.N.Whybray, Problems, 492. Er verweist dabei auf L.Finkelstein, Pharisees. Dieser versteht (a.a.O., 206) jedoch nur V.5-8 als spätere - "pietistic" - Redaktion.

25 Vgl. R.N.Whybray, Problems, 489. Alle von ihm genannten Parallelen Prov 1,8f.; 3, 1-4.21-24; 4,1f.10-12; 5,1; 6,20-22; 7,1-3 bieten aber Imperativ- und Vetitivformen.

26 A.a.O., 490.

gen basiert[27]. Darüber hinaus zieht Whybray nicht in Betracht, daß Prov 2 im Unterschied zu anderen Kapiteln keine Mahnrede im Imperativ-/Vetitiv-Stil[28] darstellt.

Diethelm Michel schließlich versteht die Schichtung von Prov 2 als "Spiegelbild der Entwicklung der Weisheit in Israel"[29]. Die Grundschicht von Prov 2 ist seines Erachtens die mit dem Tun-Ergehen-Zusammenhang argumentierende "Propagandarede" 2,1-4.9-15.20, die zunächst um den theologischen Zusatz V.5-8, dann um den Abschnitt zur 'fremden Frau' V.16-19 und zuletzt um den apokalyptischen Zusatz V.21f. erweitert wurde[30]. V.16-19 nimmt er aufgrund seines systematisierenden, die 'Fremde' als das Böse an sich darbietenden, Charakters von der Grundschicht aus[31]. Demgegenüber sprechen meines Erachtens die formalen Parallelen zu V.12-15, die verwendeten Wortfelder[32] und die einleitende Funktion von Prov 2,16-19 im Blick auf weitere Texte zur 'Fremden'[33] für die Zugehörigkeit der Verse zur Grundschicht.

Zu Recht werden V.5-8 als spätere Zufügung verstanden, die jedoch - das zeigt ein Blick auf die Wortfelder - sorgfältig in den Text eingebunden ist[34]: Die Verse greifen einerseits חכמה und dessen Synonyme aus V. 1-4 auf. Das Verb צפן wird gegenüber V.1b - "Gebote bergen" - durch das seltene[35] Objekt תושיה - "Hilfe/Schutz bereithalten" - in seiner *semantischen* Bedeutung variiert, מגן dem Wortfeld hinzugefügt. Andererseits nehmen die Verse die Verben שמר und נצר sowie Begriffe der Felder 'Weg' und 'Rechttun' vorweg. Zu ersterem ergänzen sie das *hapax legomenon* חסידים, zum Feld 'Rede' das Substantiv פה. Das in V.5-8 thematisierte Verhältnis JHWHs zur Weisheit kommt noch einmal in Prov 3,1-12 zur Sprache, einer Sammlung kleinerer thematischer Einheiten, die Anklänge an deuteronomisch-deuteronomistische Sprache enthalten[36].

Für V.21f. ist Whybrays Urteil, hier trete stilistisch und inhaltlich ein Sentenzentyp zutage, der dem von älterer Weisheit und Psalmen analog sei[37], recht zu geben. Die Form ist in Anlehnung an die Definition Kriegs als *Maschal*, als "zweizeilige Kleinstgattung der Poesie, deren Zeilen in einem antithetischen oder synonymen Verhältnis zueinander stehen und

---

27 Vgl. auch W.McKane, Proverbs, OTL, 280: "diffuseness in Proverbs 1-9 cannot be taken as a proof of additions to an original text of an Instruction".

28 Siehe dazu unten, II.3.2.

29 D.Michel, Proverbia 2, 242.

30 Vgl. die Übersicht a.a.O., 240f.

31 Vgl. a.a.O., 240.

32 Siehe oben, Tabelle 2.

33 Siehe unten, S.102.

34 Vgl. auch F.M.Wilson, Redaction, 326.

35 4 der 5 Belege begegnen in weisheitlichen Texten. Als Synoyme werden מזמה "Klugheit" (Prov 3,21) und עזר "Hilfe" (Hi 6,13) verwendet. Nach Prov 8,14 ist die Weisheit Besitzerin von תושיה und עצה "Rat", in Jes 28,29 ist es JHWH.

36 Siehe unten, S.121f. und 153-156.

37 Vgl. R.N.Whybray, Problems, 492.

immer einen Parallelismus bilden"[38], zu bezeichnen. Neben der lockeren strukturellen Anbindung an V.1-20 steuern die Verse 21f. nur Begriffe zu einem Feld bei, die im übrigen Text nicht vorkommen, aber mit den in V.5-8 genannten Personen verbunden sind.

In V.21f. begegnen die für weisheitliche Sentenzen und Psalmen typischen Opponenten: ישרים werden auch in V.7a genannt. תמימים ist an die Wendung הלכי תם in V.7b angelehnt. רשעים ist *terminus technicus* für die Gottesfeinde. Der Begriff בוגדים stellt ein Antonym zu den in V.8b genannten חסידים dar und ist inhaltlich als Gegenbild zu dem in V. 10 geforderten Handeln gewählt.

V.21f. schließt so als ein doppelter *Maschal* die Rede ab und generalisiert das Gesagte. Dieser Befund weist Prov 2,5-8.21f. als bewußt und sorgfältig eingearbeitete sekundäre Stücke aus, die - wie die folgende Analyse zeigen wird - dem Text wesentliche Impulse geben.

Die folgende Gliederung des Textes zeigt die Korrespondenz von Form und Inhalt auf:

2,1-4 Die Voraussetzung der Unterweisung:
Gebote des/r Lehrenden annehmen und Weisheit suchen
2,5-19 Die Folgen aus diesem Verhalten:
[5-8 ein positives Gottesverhältnis:
JHWH bewahrt den Weg der Aufrechten und Treuen]
9-19 ein positives Gemeinschaftsbild:
9-11 Recht und Gemeinschaftstreue
Weisheit rettet vor
12-15 dem verkehrten Weg der Frevler
16-19 dem abschüssigen Weg der 'fremden Frau'
2,20-22 Das Ziel der Unterweisung:
20 für den Angeredeten: der Weg der Gerechten
[21f.das Ergehen von Aufrechten und Frevlern]

2.3 Traditionsgeschichte

Von Interesse sind an dieser Stelle eine Reihe ungewöhnlicher Begriffe und Wendungen, die zum Teil anthologische Bezugnahmen auf andere alttestamentliche Texte enthalten.

Die Abstraktnomina צדק, משפט und מישרים begegnen in dieser Reihung neben Prov 2,9 nur noch Prov 1,3. Sie stellen im Kontext von

38 M.Krieg, Todesbilder, 189. Vgl. dagegen P.J.Nel, Structure, 74. Nel bezeichnet die Form als "wisdom saying (Aussage)". Diese und die "wisdom admonition (Mahnspruch)" genannte Form bilden nach Nel zusammen erst die weisheitliche Sentenz, d.h. den *Maschal*.

Prov 2 unmodifizierte, mithin absolute Werte dar. משפט und מישרים sowie צדק und מישרים[39] werden häufig synonym gebraucht.

Die Wurzel צדק wird allgemein als "gemeinschaftstreu sein bzw. handeln" übersetzt[40]. Während צדקה, vor allem im Psalter und in Proverbien, die einzelne göttliche Tat bezeichnet, beschreibt צדק den umfassenden Zustand[41]. צדק/צדקה "Gemeinschaftstreue" hat nach Ausweis der JHWH-Königspsalmen und weiterer Hymnen ihren Ursprung in JHWH selbst und kann im Kult gegenwärtig vermittelt werden[42]. Die Fähigkeit eines Menschen zu gemeinschaftsförderndem Verhalten zeigt sich an dessen Tun und Ergehen. In den älteren Proverbiensammlungen steht der Typus des צדיק häufig dem des רשע gegenüber. Ersterer zeichnet sich durch wahrhaftige Rede (10,11; 13,5), Freigebigkeit (21,26) und gerechtes Urteil bei Gericht (29,7) aus. In Prov 1-9 sind - mit Ausnahme des offensichtlich nachgetragenen Verses 9,9 - צדיקים nur als Gruppe erwähnt, deren Weg als vorbildlich aufgeführt wird[43]. In Prov 8,15f.18.20 wird die Weisheitsgestalt zur Übermittlerin von צדק/צדקה. Auch nach Prov 2,9f. beruht die Einsicht in צדק auf der Präsenz von חכמה[44].

משפט ist als Bereich zu verstehen, der das "Richtige, Angemessene", die Ordnung umgreift[45]. Richtiges Handeln zeichnet sich durch משפט bzw. durch Übereinstimmung mit diesem aus[46]. In Prov 1-9 begegnet der Begriff erneut in Zusammenhang mit der Weisheitsgestalt als Charakterisierung ihrer Wege (8,20) sowie in den Aufzählungen 1,3; 2,9 und nachgetragen in 2,8.

Auch ישר gehört zu den Verhältnisbegriffen, die ein "gemeinschaftsförderndes Verhalten" zum Ausdruck bringen[47]. Der Abstraktplural מישרים begegnet im Alten Testament neunzehnmal, gehäuft in den Psalmen mit sieben, Proverbien mit fünf und im Jesajabuch mit drei Belegen. Als מישרים werden das Urteil JHWHs[48], sein Reden (Jes 45,19), aber auch der entsprechend lebende Mensch (Jes 33,15) bezeichnet[49]. In Prov 8,6 ist die Rede der Weisheitsgestalt als מישרים qualifiziert.

Somit stehen in Prov 2,9 die Grundbegriffe für gemeinschaftsgemäßes, rechtes Verhalten als Grundpfeiler jeglichen guten Weges beieinander[50], die in Prov 8 Attribute der Weisheitsgestalt darstellen. Das Verständnis dieser Werte bzw. gesellschaftlich anerkannten Normen wird - wie schon

---

39 Vgl. Jes 26,7; 33,15; 45,19; Ps 9,9; 58,2; 99,4.

40 Vgl. die grundlegenden Untersuchungen von K.Koch, Ṣdq; ders., Wesen, 72-90; ders., Art.: צדק, THAT II, 507-530.

41 Vgl. a.a.O., 518.

42 Vgl. a.a.O., 518f., und Ps 97,2.6; 99,4, sowie Ps 9,5; 48,11; 89,17; 98,2; 103,17f.

43 So Prov 2,20; 4,18; vgl. Prov 3,33.

44 Vgl. die letztliche Identität von צדיק und חכם in Hos 14,10; Ps 37,30; Prov 23,24.

45 Vgl. G.Liedke, Art.: שׁפט, THAT II, 1005.

46 Vgl. B.Johnson, Art.: מִשְׁפָּט, ThWAT V, 101.

47 G.Liedke, Art.: ישׁר, THAT I, 793.

48 So Ps 9,9; 75,3; 96,10; 98,9; vgl. 99,4.

49 Eine rein instrumentelle Bedeutung begegnet in Cant 7,10 (vgl. 1,4) und, davon abhängig, in Prov 23,16, wo das geradlinige "Eingehen" des Weines beschrieben wird.

50 Die vierte Bestimmung - כל־מעגל־טוב - steht asyndetisch neben den anderen, stellt somit eine "Unterschrift" zu den genannten Werten dar. Sie bildet mit der Nennung des guten Weges in V.20 einen Rahmen um die Negativbeispiele in V.12-18.

in Prov 1,3 - demjenigen in Aussicht gestellt, der die Belehrung annimmt. Auch hier ist die Weisheit Vermittlerin.

2.3.1 Die frevlerischen Männer in Prov 1-9[51]

Die in V.12-15 genannten Männer werden durch falsche Rede und falsches Handeln charakterisiert: Sie reden "Verkehrtes", "Grundstürzendes" (V.12b) und jubeln[52] über entsprechende Verkehrungen (V.14b).

Der aus der Wurzel הפך "wenden, umdrehen" herzuleitende Abstraktplural תהפכות begegnet in Dtn 32,20 und neunmal im Proverbienbuch, davon viermal in direkter Verbindung mit "reden"[53]. Die Tatsachen verdrehende Rede bildet nach Prov 10,31f. die Antithese zur Rede des צדיק[54]. Der ränkesüchtige Mensch - איש תהפכות - stiftet Hader (Prov 16,28) und vollbringt Böses (Prov 16,30). So urteilt Walter Bühlmann in seiner Studie zum Reden im Proverbienbuch: "Im Begriff תהפכות geht es eindeutig um eine Verdrehung und Entstellung. [...] Wie die entsprechenden Stellen zeigen, steckt in solchen Menschen immer die Absicht, andern zu schaden."[55]

Auch in Prov 2 führt die Perversion der Rede (V.12b) zur Perversion des Handelns (V.14b). Die Männer verlassen willentlich die hellen "Pfade der Aufrichtigkeit" zugunsten der "Wege der Finsternis", das heißt, sie kennen durchaus das richtige Tun[56]. Ihre Wege werden in V.15a mit dem Begriff עקש "krumm" bezeichnet[57], der häufig für die heuchlerische Rede gebraucht wird[58]. Auch die abschließende Bewertung der Männer in V.15b ist negativ: Ihr verkehrtes Wesen ist an ihren krummen Pfaden zu erkennen.

Deutliche Warnungen vor den 'frevlerischen' Männern finden sich darüber hinaus in Prov 1,10-19 und 4,14-19, beide Male im Rahmen der Metaphorik 'böser Weg'. In Prov 1,11-14 wird mit Hilfe eines fingierten Zitates[59], das die wahre Absicht der Männer offenlegen soll, beschrieben, wie sie den Angeredeten zu überreden suchen.

> "Geh doch mit uns, wir wollen auf Blut lauern (ארב לדם),
> wir wollen dem Unschuldigen auflauern (צפן לנקי) ohne Grund,

---

51 Um eine präzise Charakterisierung zu erreichen, sind hier weitere Texte aus Prov 1-9 heranzuziehen.

52 יגילו ist das einzige finite Verb dieses Abschnittes, so daß dieses Tun besonders hervorgehoben wird. Das *semantisch* als *euphorisch* zu verstehende Verb wird durch den Kontext negativ bestimmt.

53 So Prov 2,15; 8,13; 10,31.32.

54 Vgl. auch Prov 6,14; 10,14; 15,28.

55 W.Bühlmann, Reden, 291.

56 Dagegen wird in Prov 4,19 ihr Weg mit der Dunkelheit verglichen. Die Aussage zielt darauf, daß die Männer selbst nichts erkennen können und zu Fall kommen.

57 Vgl. auch Prov 22,5; 28,6.

58 Vgl. עקשות פה in Prov 4,24; 6,12; 8,8 und W.Bühlmann, Reden, 20-24.

59 Vgl. A.Meinhold, Sprüche, ZBK.AT 16/1, 53; O.Plöger, Sprüche, BK.AT XVII, 17.

wir wollen sie lebendig verschlingen wie die Unterwelt
heil und ganz wie diejenigen, die zur Grube hinabfahren.
Jeden kostbaren Besitz wollen wir finden,
wir wollen unsere Häuser mit Beute füllen.
Dein Los möge fallen in unserer Mitte,
ein Beutel sei für uns alle." (Prov 1,11-14)

Der Adhortativ לְכָה begegnet auch in der Einladung der 'Fremden' in Prov 7,18, das Verb ארב "lauern" in 7,12. Die Wendung ארב לדם findet sich Prov 1,16 und Mi 7,2 in einer prophetischen Klage über die gesellschaftlichen Zustände. Das Motiv vom gefräßigen 'Maul der Übeltäter' begegnet in Prov 30,14 mit anderer Terminologie. Der Vergleich mit dem 'Maul der שאול' in Prov 1,12 reiht sich in die Todesmetaphorik ein, die im Zusammenhang mit der 'fremden Frau' verwendet wird[60].

Das fingierte Zitat charakterisiert die Männer als Raubmörder, die auf Besitz aus sind und das geraubte Geld teilen[61]. Sie sind jedoch keine obdachlosen Wegelagerer, sondern selbst Hausbesitzer (V.13). Um dem Zitat Nachdruck zu verleihen, zitiert Prov 1,16[62] Jes 59,7a und faßt Gedanken aus Prov 6,17b.18b zusammen: "Ihre Füße laufen zum Bösen und eilen, Blut zu vergießen".

Der generalisierende Schlußvers 1,19 beschreibt die Männer als solche, die "unrechten Gewinn machen". בצע בֶּצַע begegnet in prophetischen Anklagen stets mit negativer Konnotation[63]. In Prov 15,27 ist die Wendung als Annahme von Bestechungsgeld zu verstehen. In Ez 22,23-27 ist sie Teil einer exilischen Ständepredigt, die die Vergehen einzelner Gruppen aufzählt, um die Rechtmäßigkeit des Gerichts über Juda zu begründen[64]: die Fürsten werden als habgierige, reißende Löwen (V.25), die Vornehmen als blutrünstige - שפך דם (V.27) - Wölfe beschrieben[65].

Somit ist Prov 1,11-14 ein Beispiel für die Rede des - kollektiv verstandenen - איש מדבר תהפכות (2,12), vor dem nur die Weisheit rettet. Krieg urteilt zutreffend: "Nach der Weisheit gehört es zum Wesen des Gottlosen, mit Worten zu töten und mit Sprache zu mindern."[66] Prov 1,10 wendet auf die Männer den theologischen Begriff חטאים "Sünder" an. Dagegen spricht 4,14 vom Weg der Frevler - רשעים - und der Bösen - רעים - mit der Begründung 4,16f.:

---

60 Siehe unten, S.104-106.

61 Anders A.Meinhold, Sprüche, ZBK.AT 16/1, 55, der כיס in V.14 nicht als Geldbörse, sondern als Tasche, aus der Lossteine ausgeschüttet werden, versteht.

62 Der Vers ist mit A.Meinhold, Sprüche, ZBK.AT 16/1, 55, als Glosse anzusehen.

63 Vgl. Jer 6,13; 8,10; Hab 2,9; Ez 22,27.

64 Vgl. W.Zimmerli, Ezechiel, BK.AT XIII/1, 523. Zimmerli datiert Ez 22,23-27 nach 587 und versteht den Text als ein an die Gola gerichtetes Wort des Propheten.

65 Die Motive gehen auf Zeph 3 zurück und setzen die Sammlung der Zephaniaworte voraus. Vgl. a.a.O., 524f.

66 M.Krieg, Todesbilder, 596.

> Denn sie schlafen nicht, wenn sie nichts Böses tun,
> und geraubt wird ihr Schlaf, wenn sie nicht zu Fall bringen.
> Denn sie speisen die Speise des Frevels und trinken den Wein der Gewalttaten.

Das Motiv der Ruhelosigkeit findet sich auch, wenngleich mit anderem Wortschatz, in der Beschreibung der 'fremden Frau' in Prov 7,11f. Die Metaphern von der "Speise des Frevels" und vom "Wein der Gewalttaten" sind mit den von der Weisheit (9,5) und der Torheit (9,17) angebotenen Speisen vergleichbar.

Arndt Meinhold hat die in Prov 1-9 beschriebenen Männer in Anlehnung an die Wendung איש חמס[67] zurecht als "Gewaltmenschen" bezeichnet. "Der Gewaltmensch lebt auf Kosten anderer, die er rücksichtslos seinen selbstsüchtigen Zielen unterwirft."[68] "Neben und hinter dem materiellen Gewinn zeigt sich jedoch das Streben nach weitergehender Verfügungsgewalt. [...] Man glaubt, den Tat-Ergehens-Zusammenhang eigenmächtig außer Kraft setzen zu können. Denn wenn auch nur ein Unschuldiger willkürlich durch Raubmord umgebracht werden kann, ohne daß für die Untäter praktische Folgen zu fürchten sind, hätten sie die bislang gültige Weltordnung als unstimmig erwiesen."[69]

Bedenkenswert ist auch die Interpretation der 'frevlerischen Männer' durch Carol A. Newsom. Sie versteht die in den Warnungen vor den Männern und der 'Fremden' vertretene Autorität als die des Vaters bzw. der Eltern[70]. Die Einladung der Männer in Prov 1,11-14 biete demgegenüber eine nichthierarchische Beziehung und einen nicht auf ererbtem Gut basierenden Wohlstand an. Das Hintergrundthema der Warnung vor den 'frevlerischen Männern' sei daher "the generational chasm, the division of power between older and younger men in patriarchal society"[71].

Um an dem für die Weisheitsliteratur typischen Tun-Ergehen-Zusammenhang festzuhalten, wird in Prov 1-9 das Ergehen der 'frevlerischen Männer' als Antithese zu deren eigener Intention behauptet: Sie lauern nur sich selber auf (1,18), ihr unrechter Gewinn nimmt ihnen das Leben (1,19), sie kommen selbst zu Fall (4,19).

Die eindringliche Warnung vor diesen Männern argumentiert letztlich typisierend. Wie der unrechtmäßige Erwerb fremden Besitzes vor sich

---

67 Die kollektiv zu verstehene Bezeichnung begegnet nur Prov 3,31, jedoch als Sammelbezeichnung für Begriffe wie נלוז, רשׁע und לץ.

68 A.Meinhold, Gewaltmensch, 89. Meinhold bezieht die Charakterisierung der 'fremden Frau' als Pendant zu der der Männer in seine Untersuchung ein und zeigt deren Gemeinsamkeiten auf.

69 A.a.O., 90.

70 Vgl. C.A.Newsom, Woman, 144.

71 A.a.O., 145.

geht, wird nicht deutlich. Die Anlehnung an prophetische Anklagen wie Mi 7,2 und Ez 22,23-27 läßt vermuten, daß sie ihre gesellschaftliche Position ausnutzen und nicht aus materieller Not handeln. Sie wissen, was Recht und Unrecht ist, wählen aber freiwillig dunkle Machenschaften und Ränke. Im Blick auf die sozialgeschichtliche Situation in nachexilischer Zeit können die 'frevlerischen Männer' in Prov 1-9 als Oberschichtangehörige verstanden werden, die sich auf Kosten anderer bereichern[72]. Daß es sich dabei um jüngere, aufstiegsorientierte Männer handelt, die durch ihr Verhalten der Autorität der Sippenoberhäupter trotzen, ist denkbar. Die in Prov 1-9 lautwerdende Charakterisierung fügt sich in die in Neh 5 geschilderte Situation der Ausbeutung judäischer Familien durch Vertreter der Oberschicht[73].

2.3.2 Die 'fremde Frau' in der Position der Außenseiterin

Wie schon die verkehrte Rede der 'frevlerischen Männer' (2,12) werden auch die Worte der 'fremden Frau' als "geglättet" bezeichnet (2,16).

Das Verb חלק findet sich im qal oder hif. in Zusammenhang mit Zunge, Gaumen und Lippen in allen Texten zur 'fremden Frau'[74] und kennzeichnet deren trügerische, schmeichelnde Rede[75]. In prophetischen Texten sind "glatte Worte" zugleich Ausdruck für falsche Prophetie[76]. Zungenglätte begegnet als Attribut der Frevler und gehört zur Todesmetaphorik:

> Ein offenes Grab ist ihre Kehle, ihre Zungen glätten sie. (Ps 5,10aγb)[77]
> Ein glatter Mund bereitet Sturz. (Prov 26,28b)[78]

Aletti hat darauf aufmerksam gemacht, daß die in Prov 1-9 beschworene Gefahr für den Angeredeten von der Verführung durch Worte ausgeht[79]. So stehen die Worte der 'frevlerischen Männer' und die der 'fremden Frau' denen des Sprechers bzw. der Sprecherin und der Weisheitsgestalt antithetisch gegenüber. Die verführerische Rede der beiden Erstgenannten ist demnach eine Perversion der Sprache, weil sie die Zerstörung der Gemeinschaft zum Ziel hat[80].

---

72 Ähnlich A.Meinhold, Gewaltmensch, 95. Er verweist auf Mal 2,17; 3,15.
73 Siehe oben den Exkurs zu Neh 5, S.48-50.
74 So Prov 2,16b par. 7,5b; 6,24b; 7,21b; vgl. 9,17.
75 M.Krieg nennt diese Metapher "Maul der Verkehrtheiten" und bezeichnet sie als weisheitlich. Vgl. ders., Todesbilder, 595; W.Bühlmann, Reden, 21-23. Siehe dazu unten, S.104.
76 Vgl. Jes 30,10; Ez 12,24; Dan 11,32.
77 Vgl. Ps 12,3.4; 36,3. An der erstgenannten Stelle folgt der Beschreibung die Bitte um Ausrottung.
78 Vgl. Prov 29,5 das Bild vom Fangnetz.
79 Vgl. J.N.Aletti, Séduction, 133.
80 Vgl. a.a.O., 139.

Für die 'Fremde' wird diese These durch zwei ungewöhnliche Wendungen in Prov 2 unterstützt, die als punktuelle Bezugnahmen auf frühere Texte zu bewerten sind: Nach V.17a verläßt sie den אלוף נעריה[81]; nach V.17b vergißt sie die ברית־אלהיה.

אלוף begegnet als Äquivalent zu שׂר "Fürst" in Listen der Nachkommen Esaus/Edoms[82] und in der Bedeutung "Vertrauter", "Freund"[83]. In Jer 3,4 und 13,21 steht die Vorstellung der Gemeinschaft von Mann und Frau im Hintergrund, wird Israel bzw. Jerusalem als ehebrecherische Frau gezeichnet: Jer 13,21 nennt deren fremde "Liebhaber" אלופים. In Jer 3,4 wird sie der Buhlerei mit anderen Männern bezichtigt und dahingehend zitiert, daß sie einst JHWH "Vater" und אלוף נערי genannt habe[84]. Aufgrund des parallelen אבי versteht McKane אלוף als "Lehrer" und überträgt diese Bedeutung auch auf Prov 2,17[85]. אבי in Jer 3,4 ist jedoch eine aus Jer 3,19 inspirierte Glosse[86].

Die Verbindung von שׁכח und ברית־אלהיה bzw. ברית־אלהים in Prov 2,17b ist singulär, da der traditionsgeschichtlich exilische Begriff ברית sonst nur mit dem Tetragramm bzw. einem entsprechenden *nomen regens* oder Akkusativobjekt, das sich wiederum auf den Gott Israels bezieht, begegnet. Der erstgenannte Fall findet sich in der als Moserede stilisierten Mahnung zum Halten der Gebote und Warnung vor Götzendienst in Dtn 4 zweimal. In Dtn 4,23 als Warnung an das Volk: Hütet euch, die ברית JHWHs, eures Gottes, zu vergessen. In Dtn 4,31 als Zuspruch Mose: Er [sc. JHWH] wird die ברית eurer Väter nicht vergessen.

Beide Stellen sind späte Redaktionen, da Dtn 4 "ein nach Wortschatz, Stil und Theologie von Dtn 1-3 und 5ff. sich abhebendes Sonderstück"[87]darstellt. Dieses Urteil ist unabhängig davon, ob Dtn 4 als literarische Einheit[88] oder als ein Text aus zahlreichen Schichten[89] verstanden wird. Eine analoge Mahnung, verbunden mit der Warnung vor Fremdgötterverehrung, findet sich IIReg 17,38 im Kontext der Sondertradition IIReg 17,24-41, die erst nachexilisch in das Königbuch eingefügt wurde[90]:

> והברית אשר־כרת[91] אתכם לא תשכחו ולא תיראו אלהים אחרים
> Und die ברית, die er mit euch geschlossen hat, sollt ihr nicht vergessen, und ihr sollt nicht andere Gottheiten fürchten. (IIReg 17,38)

---

81 Vgl. das positive Bild der אשת נעריך in Prov 5,18ff., unten, S.134-136.

82 Vgl. Gen 36,15-19; IChr 1,51-54.

83 In Ps 55,14 parallel zu מְיֻדָּע; Mi 7,5; Prov 16,28; 17,9.

84 Zumindest Jer 3,4 ist der Grundschicht des Buches zuzurechnen; vgl. J.Schreiner, Jeremia. 1-25,14, NEB, 26f.91. W.Rudolph, Jeremia, HAT I/12, 25, datiert Jer 3,1-5 in die Anfangszeit des Propheten, hält jedoch Jer 13,20-22 für eine spätere Wiederholung dieser Gedanken (a.a.O., 97). R.Albertz datiert Jer 2,4-4,2* (ohne 3,6-18) in die Zeit Jojakims (609/8-598). Vgl. ders., Frühzeitverkündigung, 25f.

85 Vgl. W.McKane, Proverbs, OTL, 286.

86 So schon B.Duhm, Jeremia, KHC XI, 35. W.Rudolph, Jeremia, HAT I/12, 24. J. Schreiner, Jeremia. 1-25,14, NEB, 27. Vgl. auch App. BHS zur Stelle.

87 H.D.Preuss, Deuteronomium, 84.

88 Vgl. etwa G.Braulik, Weisheit, 55f.

89 So S.Mittmann, Deuteronomium, 115-128 sowie die Schichtentabelle 183f.

90 Vgl. E.Würthwein, Könige, ATD 11/2, 398.

91 So mit LXX und Vulgata.

Die dreimalige Betonung des Fremdgötterverbots in IIReg 17,35.37b.38b und den Hinweis auf den Exodus interpretiert Würthwein folgendermaßen: "So verstanden können die Neusiedler keine Jahweverehrer im Sinne des Gesetzes sein, zumal sie das Hauptgebot, die ausschließliche Verehrung Jahwes, nicht einhalten."[92].

Die Wendung שׁכח יהוה begegnet in Jer 3,21 in der Klage über die Söhne Israels, "die ihre Wege verdrehen und JHWH, ihren Gott, vergessen". In Jer 13,25 steht derselbe Sachverhalt in unmittelbarem Zusammenhang mit der oben genannten Bezugnahme. Die Bestrafung der in Jer 13,20-27 gezeichneten treulosen Frau wird in der JHWH-Rede in V.25 begründet: "du hast mich vergessen"[93]. Dagegen wird die ברית עולם in der nachdeuteronomistischen Stelle Jer 50,5[94] ausdrücklich als eine genannt, die nicht vergessen werden wird.

Im Blick auf Jer 3,4 und 13,21 legt sich für Prov 2,17a ein Verständnis im Sinne von Untreue gegenüber dem Jugendgeliebten nahe, wobei die Konnotation 'Hingabe an fremde Machthaber und Gottheiten' mitzuhören ist[95]. Wird Prov 2,17 als punktuelle Bezugnahme auf in anderen Textzusammenhängen geprägte Wendungen erkannt, so beschreibt der Text eine treulose Frau, die ihre gesellschaftlichen und religiösen Bindungen bewußt aufgibt. Die Verwendung von אלהים in V.17b ist auf dem gezeigten Hintergrund allerdings kein Indiz für eine ausländische Herkunft der Frau[96]. Zum einen wird das Verhältnis zu fremden Gottheiten sonst nirgends als ברית bezeichnet, zum anderen wäre ein Abbruch der Beziehung einer ethnisch fremden Frau zu ihrer Gottheit aus judäischer Sicht kaum von Interesse. Meines Erachtens bringt die Wendung in Prov 2,17b den Bruch der Bundeszusage des Gottes Israels seitens der 'fremden Frau' zum Ausdruck.

Der ungewöhnliche Wortschatz des sekundären Stücks V.5-8 läßt sich durch die Begriffe דעת אלהים (V.5) und חָסִיד (V.8) als weitere Bezugnahme verstehen. Die erstgenannte Wendung wird im Alten Testament sonst nur noch Hos 4,1 und 6,6 gebraucht, beide Male im Zusammenhang mit חֶסֶד.

In Hos 4,1 begründet der Prophet die Ankündigung des Rechtsstreits JHWHs mit den Bewohnern des Landes[97] durch die Feststellung, es gebe weder אמת noch חסד noch דעת אלהים unter ihnen. In Hos 6,6 wird das Gericht JHWHs mit der Opferkritik begründet: חסד und דעת אלהים sind JHWH wohlgefälliger als Schlacht- und Brandopfer.

---

92 E.Würthwein, Könige, ATD 11/1, 402.

93 Mahnungen, JHWH nicht zu vergessen, begegnen außerdem in Dtn 6,12; 8,11.14.19 und Dtn 32,18.

94 Vgl. W.Thiel, Redaktion Jer 26-45, 27.

95 In Jer 3,1-4 ist זנה Leitwort, im folgenden Abschnitt Jer 3,5-10 mit ähnlicher Metaphorik ist es בגד, vgl. dazu Prov 2,22b.

96 O.Plöger, Sprüche, BK.AT XVII, 26-28, hält in der Schwebe, welche Nationalität die Frau haben könnte.

97 Vgl. יושׁבי הארץ in Hos 4,1 mit Prov 2,21 ישׁרים ישׁכני־ארץ.

Die Bezugnahme auf Hos 4,1; 6,6 verstärkt die in Prov 2,5-8 aufgezeigte Verbindung zwischen Gotteserkenntnis und חסיד-Sein. חסיד ist der "'Redliche, Treue', der seine Pflichten gegenüber der Gemeinschaft erfüllt"[98]. Als Bezeichnung der Kultgemeinde der JHWH-Verehrer begegnet der Begriff im Plural vor allem im Psalter[99]. Die ältere These, die חסידים seien eine besonders fromme Gruppe innerhalb der Gemeinde, führt die Bezeichnung 'Ασιδαῖοι in IMakk 7,13; IIMakk 14,6 auf die frühere Zeit zurück. Sie wird jedoch heute kaum mehr vertreten[100].

In der Verwendung von Leitwörtern und Wortfeldern gibt es bemerkenswerte Übereinstimmungen zwischen Prov 2,21f. und Ps 37[101]. Die Wendung שׁכן ארץ (vgl. Prov 2,21a) etwa begegnet neben Prov 10,30b nur noch in Ps 37,3.27.29 parallel zu ירשׁ ארץ "in Besitz nehmen" und כרת (nif.), allerdings ohne lokale Bestimmung.

Der alphabetische Psalm 37 behandelt Wesen (V.12.14f. 32.35) und Schicksal (V.9f.20. 28f.) der Frevler und rät zu Gott wohlgefälligem Verhalten (V.1-8). Leitwortcharakter haben in Ps 37 צדיק[102], רשׁע[103] und דרך[104]. Die Begriffe משׁפט[105] und בקשׁ/מצא[106] werden häufig verwendet. Die dem *Schlußmaschal* analoge Rede zeigt die folgende Auswahl aus Psalm 37:

3 Vertraue auf JHWH und tue Gutes,	3 בטח ביהוה ועשׂה־טוב
bewohne das Land und übe Treue.	שׁכן־ארץ ורעה אמונה:
9 Denn die Übeltäter werden *vertilgt*,	9 כי־מרעים יכרתון
die auf JHWH harren, werden *das Land besitzen*.	וקוי יהוה המה יירשׁו־ארץ:
22 Denn seine Gesegneten werden *das Land besitzen*,	22 כי מברכיו יירשׁו ארץ
die von ihm Verfluchten werden *vertilgt*.	ומקלליו יכרתו:
27 Weiche vom Bösen und tue das Gute,	27 סור מרע ועשׂה־טוב
dann wirst du *wohnen* auf ewig.	ושׁכן לעולם:
28 Denn JHWH liebt das Recht	28 כי יהוה אהב משׁפט
und verläßt seine Getreuen nicht.	ולא־יעזב את־חסידיו
[Die Gottlosen] werden auf ewig vernichtet[107]	עולים לעולם נשׁמדו
und die Nachkommen der Frevler *vertilgt*.	וזרע רשׁעים נכרת:
29 Die Gerechten werden *das Land besitzen*	29 צדיקים יירשׁו־ארץ
und für immer (darin) *wohnen*.	וישׁכנו לעד עליה:

98 H.Ringgren, Art.: חָסִיד, ThWAT III, 84. Vgl. IISam 22,26 par.; Ps 18,26; Ps 97,10; Mi 7,2.

99 Als Synonym zu עֶבֶד: Ps 16,10; 86,2; 116,15. Vgl. Ps 30,5; 50,5; 52,11; 79,2; 85,9; 97,10; 148,14; IIChr 6,41.

100 Vgl. H.Ringgren, Art.: חָסִיד, ThWAT III, 87. H.J.Stoebe, Art.: חֶסֶד, THAT I, 619. C.H.Toy, Proverbs, ICC 20, 37f.

101 So auch D.Michel, Proverbia 2, 236f.

102 Vgl. Ps 37,6a.12a.16a.17b.21b.25a.29a.32a.39a.

103 16 Vorkommen.

104 Vgl. 37,5a.7a.14a.b.22b.

105 Vgl. Ps 37,6b.28a.30b.

106 Vgl. Ps 37,4b.25b.32b.36b.

107 Konjektur nach BHS.

Auch in Ps 37 werden Gruppen genannt: Frevler, Übeltäter ereilt als von Gott Verfluchte ein schlimmes Ende. Den Gerechten, auf JHWH Hoffenden[108], wird als von Gott Gesegneten Landbesitz und Glück versprochen. Dabei überwiegt in Ps 37 die Nennung von ירשׁ [את־ה]ארץ[109]. Diese Verbindung ist - häufig in der Kurzform לְרִשְׁתָּהּ - im Deuteronomium *terminus technicus* für die Landnahme[110]. הארץ und האדמה bezeichnen dort das verheißene Land, das dem ganzen Volk zugesprochen wird[111]. Auch im Heilswort Jes 60,21 wird dem Volk in seiner Gesamtheit - hier als "Gerechte" bezeichnet -, das Land als ewiger Besitz verheißen: לעולם יירשו ארץ. Festgeprägt ist darüber hinaus die Wendung שׁכן לָבֶטַח "sicher wohnen"[112]. In weisheitlichen Texten findet sich die Unterscheidung zwischen Gerechten und Frevlern bezüglich des Landes somit nur Prov 2,21f.; 10,30b und Ps 37.

Während Prov 2,21a formelhafte Wendungen gebraucht, die auffallend oft in Ps 37 begegnen, formulieren V.21b.22a ganz eigenständig: Die Verben יתר (nif.) und כרת (nif.) sind nur hier explizit auf das Land bezogen[113]. Für das Motiv in V.22b sind Ps 52,7 und Dtn 28,63 Vorläufer.

In Ps 52,7 wird dem Frevler, der ganz ähnlich den in Prov 2,12-15 Genannten beschrieben ist, angedroht, aus dem Zelt "herausgerissen" und aus dem "Lande der Lebenden" entwurzelt zu werden. In der Ankündigung des Fluches bei Ungehorsam gegen Gottes Gebote Dtn 28,15ff. findet sich die Drohung V.63 ונסחתם מעל האדמה אשׁר אתה בא־שׁמה לרשׁתה[114].

Zusammenfassend ist festzuhalten, daß Ps 37 im Schlußmaschal zu Prov 2 nicht direkt zitiert wird. Literarische Bezugnahmen zeigen jedoch, daß dieser im Wortlaut, das heißt schriftlich, vorlag. Prov 2,21f. inter-

---

108 Ohne Analogie zu Prov 2 sind die im Psalm genannten ענוים (V.11) und eine Anrede der 2. mask. sing. (V.34).

109 Da in poetischen Texten Artikel und *nota accusativi* häufig wegfallen, handelt es sich um dieselbe Formel.

110 Vgl. die grundlegende Untersuchung der dtn.-dtr. "Landnahmeformeln" in: J.G.Plöger, Untersuchungen, 60-128. Die Verbindung ירשׁ [את־ה]ארץ begegnet Dtn 2,31; 3,12.20; 4,14.47; 5,33; 9,4; 11,31; 30,5; נתן ארץ לרשׁתה Dtn 1,39; 3,18; 4,1; 5,31; 12,1; 17,14; 19,2.14; נתן ארץ נחלה לרשׁתה Dtn 15,4; 25,19; 26,1. Ein "Wohnen" wird in Dtn nur von JHWH bzw. seinem Namen (meist im pi.: 12,5. 11; 14,23; 16, 2.6.11; 26,2) ausgesagt. Außerdem kommt es im Mosesegen für Benjamin (33,12), Israel (33,28) und Gad (33,20) vor.

111 J.G.Plöger kommt a.a.O., 125f., zu folgendem Ergebnis: Beide Begriffe tauchen in Formeln und Wendungen auf und sind innerhalb dieser nicht austauschbar, obwohl sie in Dtn 4,38-40; 11,8f.; 12,1; 26,2.15 gleichbedeutend nebeneinander vorkommen. So begegnet ארץ stets in Verbindungen mit ירשׁ, נתן und בוא, in den Ausdrücken הארץ הטובה und ארץ זבת חלב ודבשׁ und בקרב ארץ und in den Gegensatzpaaren Himmel-Wasser/Regen-Erde, האדמה in den Verbindungen חיים על־האדמה, פרי־האדמה und האריך ימים על־האדמה.

112 Prov 1,33; Dtn 33,12.28 (Mosesegen); Jes 23,6; vgl. Jer 23,8 ושׁכן על אדמתם; Jer 33,16; Ps 16,9; Lev 25,18f.; 26,5 findet sich ישׁב על־הארץ לבטח.

113 כרת מארץ hif. begegnet nur noch Ps 34,17; 109,15, wo das Gedächtnis an Übeltäter bzw. an die Schuld der Väter Objekt ist. *Termini* für das "Ausrotten" sind ansonsten שׁמד hif./nif. und אבד pi./hif.

114 אדמה "Ackerboden" anstelle von ארץ begegnet im Dtn häufig.

pretieren wie die Vorlage Ps 37 das vor allem aus dem deuteronomisch-deuteronomistischen Bereich bekannte Motiv "Wohnen im Land" weisheitlich, das heißt, sie differenzieren es gruppenspezifisch. Zur Gruppe der Gerechten gehören die, die JHWH die Treue halten (Prov 2,8)[115], die Aufrechten (V.7), die sich auf מישרים, משפט, צדק verstehen (V.9)[116], und das sind gerade diejenigen, die sich die angebotene Weisheit zu Herzen nehmen, sie intensiv suchen (V.1-4)[117]. Sowohl der Schußmaschal als auch V.5-8 thematisieren generalisierend die enge Verbindung zwischen der Treue gegenüber JHWH und einem gemeinschaftsgemäßen Verhalten einerseits und die Folgen von Tun und Ergehen andererseits. Da zudem die Bezeichnungen der Gruppen in beiden Zusätzen miteinander korrespondieren, liegt die Vermutung nahe, daß beide Versgruppen derselben Redaktion angehören.

Hier zeigt sich in späten Texten ein erneutes Interesse am Land. Dabei verdeutlichen die verwendeten Verben, daß es um Besitzstandswahrung bezüglich des Landbesitzes geht[118]. Das Fehlen von ירש "in Besitz nehmen" macht hier Sinn. Vor dem Hintergrund des in Neh 5 geschilderten Konflikts um die Preisgabe von Land und Ernteerträgen aufgrund von Steuer- und Zinsschulden[119] stellt Prov 2,21f. die These auf, nur Frevler und Treulose verlören ihr Land. Das Fehlverhalten der Einzelnen gilt als Grund für den wirtschaftlichen Abstieg.

Die in Prov 2 angesprochenen Themen begegnen in Prov 1-9 noch häufiger. In den Einleitungen der folgenden Mahnreden wird - wie in Prov 2, 1-4 - die Suche nach bzw. das Behüten von Weisung angeraten. In 1,20-33; 8; 9,1-6 wirbt die als Frau gezeichnete Weisheitsgestalt selbst um Schüler. Warnungen vor der Rotte böser Männer (Prov 2,12-15) finden sich ebenso Prov 1,8-19; 4,10-19.20-27; solche vor der ‘fremden Frau’ in 5,1-23; 6,20-37; 7,1-27. An allen Stellen wird die Weisheit als Schutz vor deren Verführungen dargestellt. Der Zusatz Prov 2,5-8 thematisiert analog zu Prov 1,7; 9,9 und 3,1-12 das Verhältnis der Weisheit zu JHWH. Die Endgestalt von Prov 2 zeigt also mittels einer kunstvoll gegliederten Struktur die Beziehung der Themen zueinander und deren Stellung innerhalb des israelitischen Gottes- und Weltverständnisses auf.

---

115 Vgl. Ps 1,6; 34,16.23; 37,3.7; 73,1.

116 Vgl. Ps 37,30f.; 112,5.9.

117 Vgl. Ps 1,2; 37,34; 73,28; 112,1; 119,1.2.6. u.ö.

118 Gegen D.Michel, Proverbia 2, 238, muß zur Erklärung von Prov 2,21f. nicht auf die apokalyptische Vorstellung des Endgerichts zurückgegriffen werden.

119 Siehe oben den Exkurs zu Neh 5, S.48-50.

2.4 Sozialgeschichtliche Daten

Der Text bietet nur zwei Hinweise auf seinen materiell-kulturellen Hintergrund. Der in V.4 genannte Begriff כסף ist Bezeichnung für das "blasse" Metall Silber, das schon als Rohmetall als Zahlungsmittel verwendet wurde[120]. Da die palästinischen Erzvorkommen gering sind, mußten Metalle weitgehend importiert werden[121]. Die Metaphorik in Jes 1,25; Jer 6,29f.; Ez 22,17-22 läßt aber "auf die Kenntnis der Silbergewinnung schließen"[122]. Auch der späte Text Hi 28,1-10[123] setzt ein Wissen um den Erzabbau voraus. כסף kann jedoch auch das Silbergeld bezeichnen, das in der südlichen Levante seit dem 6. Jahrhundert v.Chr. in attischen und achämenidischen Prägungen im Umlauf war. Allerdings setzten sich Münzen als Zahlungsmittel in *Yəhūd* nur langsam durch[124].

Der Schild מגן (V.7) wird im Alten Testament dreiundsechzigmal erwähnt, auffällig oft im Psalter und in den Chronikbüchern[125]. Nach IReg 10,16f. ist der מגן kleiner als der צִנָּה genannte Schild. Schilde dienen als Schutzwaffe der Lanzenkämpfer und Deckung von Bogenschützen[126]. Die Kriegsberichte in IIChr führen zwei Heeresteile mit spezifischen Waffen auf: "Während die Judäer mit Großschild und Stoßlanze (צנה und רמח) ausgerüstet sind (2Chr 14,7), tragen die Benjaminiten nach 2Chr 14,7 und 17,17 Rundschild und Bogen (מגן und קשת) [...]"[127]. Nach Welten ist diese Unterscheidung in Schwer- und Leichtbewaffnete nur aufgrund der griechischen Militärtradition seit dem 5./4. Jahrhundert v.Chr. denkbar und somit eine Bildung des Chronisten[128]. Da die Begriffe מגן und כסף in Prov 2 metaphorisch verwendet werden, bieten sie keine Hilfe zu einer genaueren Datierung des Textes, wie dies im Chroniktext der Fall ist.

2.5 Metaphorik

Zum metaphorischen Sprachgebrauch sind meines Erachtens auch die Vergleiche in Prov 2 zu rechnen. Die Suche nach Einsicht und Verstehen

120 Vgl. H.Weippert, Art.: Geld, BRL², 88-90.
121 Vgl. M.Weippert, Art.: Bergbau, BRL², 42.
122 Ebd.
123 G.Fohrer, Hiob, KAT XVI, 392 und F.Hesse, Hiob, ZBK.AT 14, 157, halten Hi 28 für eine späte Einfügung ins Hiobbuch, ohne das Lied selbst präzise zu datieren.
124 Siehe oben, S.30-36.
125 Distribution der Stellen nach A.Even-Shoshan, Concordance, 620: 19 Belege in Ps, 11 in Chr, 5 in Sam, 4 in Reg, 4 in Prov.
126 H.Weippert, Art.: Schild, BRL², 279.
127 P.Welten, Geschichte, 100.
128 Vgl. a.a.O., 110.

soll nach 2,4 wie die nach Silber und nach verborgenen Schätzen[129] erfolgen. Während Hi 28,1-12 die Suche nach Weisheit mit Metaphern aus dem Bereich des Erzabbaus als erfolglos darstellt[130], basiert die Satzkonstruktion von Prov 2,4f.9 auf dem Gedanken, daß die Suche glückt. Als Bedingung wird nur das sorgfältige und intensive Nachforschen genannt. Beide Vergleiche haben die Funktion, den Wert der angebotenen Einsicht zu unterstreichen und den Angeredeten zu größerer Anstrengung zu motivieren.

Die Bezeichnung des Lebens als "Weg" ist eine so gebräuchliche Wendung, daß sie nicht mehr als Metapher erkannt wird. Als "verblaßte" Metapher rahmt sie die Beschreibungen der 'frevlerischen Männer' und der 'fremden Frau'. Zusätzlich begegnet in beiden Abschnitten Todesmetaphorik, deren Aussagen gegen Ende des Textes drastischer werden. Die Wege der Männer werden in V.13b als "Wege der Finsternis" bezeichnet. "Finsternis" ist ein Schlüsselwort der Gesamtmetapher 'verkehrter Weg'. Nach Krieg ist letztere eine "genuin weisheitliche Vorstellung" vom Tod[131]. Der Tod ist darin nicht begrifflich, sondern mittels Konnotation Thema. Demgegenüber ist mit מָוֶת ist in V.18a nach Krieg die "Stammwurzel" aller Todesmetaphorik[132] genannt, und in V.18b das zur Dämonenvorstellung gehörende "Schlüsselwort"[133] רְפָאִים.

Das Substantiv מָוֶת begegnet einundvierzigmal in metaphorischer Rede[134], und stellt selbst eine Metapher dar, da es keinen eindeutig beschreibbaren Inhalt hat. Vielmehr tritt "Tod" als Eigner auf[135] und eröffnet ein Milieu, insofern weitere Figuren und Attribute wie Stricke, Tore, Kammern mit מָוֶת verbunden sind[136].

רְפָאִים begegnet in Prov 2,18; 9,18; 21,16 und in vier weiteren poetischen Texten, die alle Todesmetaphorik enthalten. Als Synonym zu מתים[137] und in Parallelismen zu שׁאול[138] und מות[139] bezeichnet der Begriff die Toten bzw. Totengeister, die die Unterwelt bewohnen[140]. Traditionsgeschichtlich ist die Vorstellung kanaanäischen Ursprungs. Klaas Spronk versteht die ugaritisch *rapi'ūma* Genannten als vergöttlichte, königliche

---

129 Der Begriff מטמונים ist aus dem mittelhebräischen Wortstamm טמן "verbergen" herzuleiten. Vgl. Gen 43,23; Jes 45,3; Jer 41,8.
130 Vgl. auch das (erfolglose) Graben nach Schätzen in Hi 3,21.
131 M.Krieg, Todesbilder, 592.
132 Vgl. a.a.O., 143.148.
133 Zur Definition siehe oben, S.83, Anm.109.
134 Vgl. die Stellenauflistung a.a.O., 148.
135 So im Ausdruck "Wurfhölzer des Todes", vgl. a.a.O., 144.
136 Vgl. ebd.
137 Vgl. Jes 26,14.19; Ps 88,11.
138 Vgl. Jes 14,9; Hi 26,5f.; Prov 9,18.
139 Vgl. Prov 2,18.
140 R.Liwak weist auf die in zwei phönizischen Sarginschriften des 5.Jh.s genannten *rp'm* hin. Vgl. KAI 13,8; 14,8; sowie R.Liwak, Art.: רְפָאִים, ThWAT VII, 626.

Ahnen, die als Schatten die Unterwelt bewohnen und als Heiler angerufen werden können[141]. Der erst 1973 in *Ras Shamra* gefundenen Ritualtext KTU 1.161 gilt bisher als Hauptzeuge für einen königlichen Ahnenkult[142]. Auch die "Rephaimtexte" KTU 1.20, 1.21 und 1.22 werden als Belege für die Ahnenverehrung des ugaritischen Königshauses interpretiert[143]. Demgegenüber hat Brian B.Schmidt in einer neuerlichen Untersuchung des ugaritischen Materials die These vertreten, *rp'um* sei lediglich Bezeichnung für mythische Heroen einer Kriegerelite im Dienst des ugaritischen Königshauses, die erst sekundär mit der Unterwelt in Verbindung gebracht worden seien[144].

Der hebräische Begriff ist wahrscheinlich aus der Wurzel רפא "heilen", und nicht aus רפה "schlaff, leblos sein" herzuleiten[145]. In Jes 14,9 werden Spuren der kanaanäischen Vorstellung vermutet, da die toten Könige, noch in der Unterwelt auf Thronen sitzend, als רפאים bezeichnet werden[146]. In alttestamentlichen Prosatexten dagegen sind רפאים als vorisraelitische Volksgruppe und eine "Ebene Rephaim" erwähnt[147]. Diese Namen reflektieren wohl keine historischen Gegebenheiten, wie auch die ugaritischen Belege keine ethnische, soziale oder religiöse Gruppe erkennen lassen[148]. Wahrscheinlich sind hier Ahnenverehrung und Heroenkonzeption verschränkt, ohne daß sich eine bestimmte Entwicklung zeigen läßt[149].

Prov 2,18 ist stilistisch als Begründung der Aussagen in V.17, die 'Fremde' habe eine wichtige soziale Beziehung und die Gottesbeziehung aufgegeben, eingeführt. Selbst wenn מות nicht mehr als ugaritische Gottheit und die רפאים nicht mehr als zu verehrende Wesen bekannt gewesen sind[150], impliziert der Proverbientext eine Hinwendung zu מות und רפאים als Mächten oder Wirkgrößen. Wenn der Sprecher bzw. die Sprecherin die 'Fremde' der Nähe und Zugehörigkeit zu diesen Wesen bezichtigt, bringt er bzw. sie einerseits deren abgründige Existenz und andererseits deren Gefährlichkeit zum Ausdruck.

---

141 Vgl. K.Spronk, Afterlife, 195f. Die Funktion als Heiler wird aus KTU 1.24 und KTU 1.161 erhoben. Vgl. R.Liwak, Art.: רְפָאִים, ThWAT VII, 630.

142 Vgl. exemplarisch J.Tropper, Nekromantie, 144-150. Die Liste der zu KTU.161 erschienenen Literatur ist beträchtlich, vgl. B.B.Schmidt, Israel's Dead, 101 und seine anderslautende Auslegung des Textes a.a.O., 101-120.

143 Vgl. M.Dietrich/O.Loretz/J.Sanmartín, Totengeister, 49.

144 Vgl. B.B.Schmidt, Israel's Dead, 90f.

145 R.Liwak, Art.: רְפָאִים, ThWAT VII, 629. Vgl. die Auseinandersetzung JHWHs mit anderen (numinosen?) Heilern in IIChr 16,12.

146 Vgl. R.Liwak, Art.: רְפָאִים, ThWAT VII, 633; anders B.B.Schmidt, Israel's Dead, 269.

147 Volksgruppe: Gen 14,5; Dtn 2,11.20; Jos 12,4 u.ö. Ebene: Jos 15,8; IISam 5,18. 22; Jes 17,5; IChr 11,1 u.ö. B.B.Schmidt, Israel's Dead, 272f., hält die Volksgruppe und die רפאים der Totenwelt für zwei voneinander unabhängige Traditionen.

148 Vgl. M.Dietrich/O.Loretz/J.Sanmartín, Totengeister, 47.51f.

149 Vgl. R.Liwak, Art.: רְפָאִים, ThWAT VII, 632.

150 Vgl. a.a.O., 633. R.Liwak plädiert für eine Assoziation an den ugaritischen *Mt* und die Totengeister mit Verweis auf O.Loretz, Lexikographie III, 147. Dagegen versucht J.Tropper die quasi göttliche Verehrung der Toten in Israel bis in nachexilische Zeit nachzuweisen. Vgl. ders., Nekromantie, 344.346f.

In Prov 2,19 werden Konsequenzen für alle, die der ‘Fremden’ folgen, dargelegt: "sie kehren nicht zurück", "sie erreichen die Pfade zum Leben nicht". Diese Terminologie begegnet an wenigen anderen Stellen ebenfalls im Zusammenhang mit Todesmetaphern.

Hi 7,9f. konstatiert, daß es für den, der in die שׁאול hinabsteigt, keine Rückkehr gebe. Hi 10,21; 16,22 weisen mit der Rede vom "Weg ohne Rückkehr" auf den Tod hin[151].

Die *constructus*-Verbindung ארח חיים findet sich neben Prov 2,19; 5,6 an zwei weiteren Stellen. In Ps 16,10f. formuliert der Beter bzw. die Beterin die Zuversicht, daß JHWH ihn bzw. sie vor dem Tod bewahre und den Weg zum Leben weise. In Prov 15,24 wird dieser Weg als nach oben führend, als Alternative zur שׁאול drunten, beschrieben. Die Wendung דרך חיים begegnet Prov 6,23 im Kontext von Lichtmetaphorik sowie Jer 21,8 in einem Aufruf an das Volk, sich angesichts der heranrückenden Babylonier zwischen דרך החיים und דרך המות zu entscheiden[152].

Zeigte sich schon in der Textstruktur des Abschnittes V.18f. eine abwärts gerichtete Bewegung[153], so füllen die Metaphern dies inhaltlich, indem sie den ‘abschüssigen Weg’ der ‘Fremden’ beschreiben[154]. Sie präzisieren diesen als ‘Weg zu fremden Mächten’, als ‘Weg ins Verderben’. Die in V.19 folgenden Negationen blockieren zusätzlich jegliche positive Erwartung. Für das Porträt der ‘Fremden’ fordert die Korrespondenz von Form und Inhalt die Assoziation ‘dem Tod verfallen’ geradezu heraus. Damit ist die Gefahr, die von der ‘Fremden’ nach Meinung des Sprechers bzw. der Sprecherin ausgeht, noch größer als die durch die Männer repräsentierte. Die Todesmetaphorik soll die verheerenden Folgen des Ungehorsams gegenüber der Mahnung in V.1-4 aufzeigen. Sie unterstützt die didaktisch-persuasive Absicht der Rede.

V.7b als Teil des sekundären Stückes V.5-8 bietet die Metapher ‘JHWH als מגן’[155]. Diese Metapher findet sich an 13 Psalmstellen[156] sowie in Prov 30,5. Die letztgenannte Stelle ist vom Gedankengang her Prov 2,7 analog: "Er [sc. Gott] ist Schild denen, die sich bei ihm bergen"[157]. So liefert Prov 2,7 ein positives Bild. Der literarische Kontext legt durch die Parallelität mit תושׁיה und die Verben נצר, צפן die Bedeutung "Schutz, Schirm" nahe: "JHWH verteidigt und beschützt die, die

---

151 Zu שׁאול siehe unten, S.119f.

152 Die Wahl zwischen Leben und Tod bzw. Segen und Fluch ist ein Charakteristikum dtn./dtr. Paränese. Vgl. z.B. Dtn 11,26; 30,15 sowie C.M.Carmichael, Life, 1-7.

153 Siehe oben, S.87.

154 Vgl. auch die Wertung ihrer Rede als "glatt" - אֲמָרֶיהָ הֶחֱלִיקָה - in V.16b.

155 In metaphorischer Rede wird grundsätzlich מגן gebraucht. Der 20mal belegte Begriff צִנָּה wird nur in Ps 35,2 synonym zu מגן so verwendet.

156 Vgl. Ps 3,4; Ps 18,3 par. IISam 22,3; Ps 18,31 par. IISam 22,31; Ps 33,20; 59,12; 84,10.12; 89,19; 115,9.10.11; 119,114; 144,2.

157 Vgl. die fast gleichlautende Stelle Ps 18,31 par. IISam 22,31.

aufrecht wandeln". Mit dieser generalisierenden Aussage, die nicht expliziert, wovor JHWH schützt, werden *pragmatisch*[158] die in Prov 2,12-19 beschriebenen Situationen einbezogen. Der Zusatz impliziert, daß JHWH auch den Angesprochenen vor den Angriffen der 'frevlerischen Männer' und der 'Fremden' verteidigt, sofern dieser sich bereits für den richtigen Weg entschieden hat.

Auch bei drei Aussagen des *Schlußmaschals* liegt metaphorischer Sprachgebrauch vor, geht man von der Grundbedeutung der Verben aus: "die Unsträflichen werden als Rest übriggelassen" (V.21b), "die Frevler werden vom Land abgeschnitten" (V.22a), "die Treulosen werden ausgerissen" (V. 22b). Allerdings klingen die Wendungen so vertraut, daß die Metaphorik verblaßt ist. Der Restgedanke in V.21b impliziert ein Wegnehmen der überwiegenden Mehrheit. Semantisch passen "Land" und "abschneiden" in V.22a nicht zusammen. Ein Blick auf die umfassendere Bedeutung von ארץ - "Erde"- führt stattdessen zu einem kongruenten Bild: die Vorstellung von einer Pflanze, die von ihrem Wurzelboden abgetrennt wird. V.22b variiert das Bild der Pflanze als aus dem Boden "herausgerissene". In beiden Fällen ist impliziert, daß die Pflanze keinen Lebenssaft mehr erhält und verwelkt. V.22 zeichnet somit das Land als 'Ackerboden des Lebens'. Dieser ist Frevlern und Treulosen verwehrt. Im Gegensatz zu Prov 2,18f. wird hier der Tod mittels Negation einer 'Lebensmetapher' zur Sprache gebracht. Dies ist auch unabhängig vom Vorausgehenden zu verstehen. Diese Metaphorik unterstreicht das im Zusammenhang der anthologischen Bezugnahmen bereits festgestellte Interesse an Land und Landbesitz.

2.6 *Auswertung*

Prov 2 ist eine argumentative, an einen einzelnen Mann adressierte Mahn- oder Lehrrede. Da Zeit- und Ortsangaben fehlen und die genannten Personen typisiert sind, hat der Text Formularcharakter. Er ist kunstvoll arrangiert, seine Sprache sorgfältig gewählt und reich an Metaphern. Die Rede plädiert für die Wahl des richtigen "Weges" im Sinne von Lebenswandel und stellt eine eindringliche Belehrung dar, ohne dabei einen einzigen Imperativ zu verwenden. Obwohl diese als Appell *kognitiven*[159] Charakter hat, das heißt das Verstehen beeinflussen will, zielt sie *pragmatisch* auf ein Handeln des Adressaten, das in V.20 in direkter Anrede formuliert ist. Der "mein Sohn" Genannte soll den Lebenswandel der

---

158 Zum Begriff vgl. H.Schweizer, Texte, 33.
159 Zum Begriff vgl. a.a.O., 59.

guten und gerechten Menschen, die nach der Weisheit streben, gemäß den in V.9 genannten Werten übernehmen.

Die Person des Sprechers bzw. der Sprecherin wird nicht recht greifbar. Auf der Textebene stehen ihre Worte in Opposition zu denen der 'frevlerischen Männer' und der 'fremden Frau'. Da ihre Rede monologisch ist und eindeutige Abwertungen der Gegner bzw. Gegnerin enthält, kommt ihr die größere Autorität zu.

Die Zusätze V.5-8 und V.21f. ändern nichts am schriftlich fixierten Gefälle zwischen Sprecher/Sprecherin und Belehrtem. Durch die sekundären Stücke treten JHWH - als Person gezeichnet - und die typisierten Gruppen der Frommen und der Frevler hinzu. Analog zu dem der Weisheit (V.9-11) wird in V.5-8 das fördernde und bewahrende Handeln des Gottes Israels dargestellt. Eine Verschiebung erfolgt insofern, als die von ihm Bewahrten bereits "Aufrechte" und "Fromme" sind. In Parallele zur Erkenntnis von צדק, משפט und מישרים (V.9) wird in V.5 JHWH-Furcht und JHWH-Erkenntis als Ertrag der Suche nach Weisheit genannt. In V.6 erfährt die Weisheit jedoch eine Unterordnung: JHWH ist ihr Urheber, und seine Rede setzt erst Erkenntnis und Verstehen in Gang. Die Behauptung, JHWH-Furcht sei hinsichtlich der Bedeutung vorrangig, korrespondiert mit der Einordnung des Zusatzes vor dem Abschnitt, der die Weisheit thematisiert. Der *Maschal* V.21f. nimmt durch anthologische Bezugnahmen auf Ps 37 und deuteronomisch-deuteronomistische Landnahmeformeln ältere Tradition auf. Beide Zusätze haben somit die Funktion, die genannten Situationen explizit in den Rahmen der von JHWH geschaffenen und erhaltenen Weltordnung zu stellen.

In der Endgestalt spricht Prov 2 die in Prov 1-9 häufiger genannten Themen kurz an und setzt sie zueinander in Beziehung. Die Rede ermahnt zur Suche nach der Weisheit, die zwar harte Arbeit darstellt, aber großen Lohn birgt. Der Angesprochene erscheint als ein naiver junger Mann, der orientierungslos und leicht zu überreden ist. Er hat Führung und Unterweisung nötig, da er schlechtem Einfluß ausgesetzt und diesem nach Meinung des/der Redenden nicht gewachsen ist.

Weisheit und Verstehen sind als personifizierte Größen diejenigen, die dem Angeredeten die Grundbegriffe des gemeinschaftstreuen und -fördernden Verhaltens vermitteln und ihn vor zwei Irrwegen bewahren. Letztere werden von Personen repräsentiert, deren Handeln als gemeinschaftszerstörend beschrieben ist. Zunächst wird vor der Gruppe 'frevlerischer Männer' gewarnt. Es sind wohl Oberschichtsangehörige, die sich auf Kosten anderer bereichern und auch vor Bluttaten nicht zurückschrekken. Hier ist wahrscheinlich ein Handeln beschrieben, wie es in Neh 5 seitens der unsolidarischen Reichen gegenüber ihren ärmeren Volksgenos-

sen geübt wird. Die Männer werden als solche charakterisiert, die absichtlich gegen die gesellschaftlichen Normen (vgl. V.9) agieren. Sie üben durch ihre Reden über Macht und Wohlstand auf junge, unerfahrene Männer wie den Angeredeten eine große Anziehungskraft aus.

Die größere Gefahr geht aber nach Aussage des Textes von der 'fremden Frau' aus, der die Rolle der gesellschaftlichen Außenseiterin zugewiesen wird. Sie verläßt die üblichen gesellschaftlichen und religiösen Bindungen und verführt mit glatter Rede vermutlich zum Geschlechtsverkehr, da ihre Charakterisierung auf die Metapher 'Israel als ehebrecherische Frau' in Jer 3 und 13 Bezug nimmt. Daß es sich bei dem Prov 2,17 genannten "Jugendgeliebten" um den Ehegatten handelt, wird weder gesagt noch durch die Parallelstellen nahegelegt. Im Kontext der für Israel anzunehmenden Gesellschaftsform und deren Normen für Geschlechterbeziehungen ist für die Frau jedoch eine exklusive sexuelle Beziehung zu ihrem Ehemann vorgesehen[160]. Prov 2 ist meines Erachtens bewußt offen formuliert. Indem die Charakterisierung der Frau in der Abfolge der Texte in Prov 1-9 präzisiert wird, wird Spannung erzeugt. Ihr Ergehen und das ihrer Anhänger wird mit Todesmetaphern umschrieben: Sie wendet sich dunklen Mächten zu und befindet sich auf einer abschüssigen Bahn, die letztlich ins Verderben führt. Das 'Fremde' an der Frau ist zunächst ihr von der Norm abweichendes Verhalten. Ob es sich um eine ethnisch fremde Frau handelt, bleibt undeutlich. Einerseits macht das in V.17 beschriebene "Vergessen des Bundes" nur im Kontext der JHWH-Verehrung Sinn. Andererseits schwingt in der Metaphorik von V.18 durchaus eine Verehrung fremder Gottheiten als Konnotation mit. Allerdings ist Fremdgötterverehrung auch Mitgliedern der judäischen Gemeinschaft möglich. Das Bild der Frau in Prov 2 umfaßt somit mehrere Aspekte.

Der Grundtext Prov 2,1-4.9-20 ist wegen der anthologischen Bezugnahmen auf Jer 3; 13; 50 und Dtn 4 als spätnachexilisch einzuordnen. Jedoch fehlen Hinweise, die eine präzisere Datierung ermöglichen.

Die Zusätze Prov 2,5-8 und 2,21f. gehen vermutlich auf eine noch spätere Redaktion zurück. V.5-8 bieten im Kontext singuläre, späte Terminologie, die mit anderen sekundären Stücken wie Prov 1,7; 9,10 korrespondiert. Inhaltlich unterstreichen die Verse die enge Verbindung von Gottesverehrung und Verhalten gegenüber den Mitmenschen, die im Grundtext schon in negativer Formulierung angesprochen wird. Während der

---

160 Die Texte Prov 5 und 6,20-35 weisen in diese Richtung. Siehe unten, S.137f. und S.175f.

Bruch der Gottesbeziehung durch die Frau das Verlassen des Angetrauten nach sich zieht, somit gemeinschaftzerstörende Folgen hat, zeitigt die Verehrung Gottes ein gemeinschaftsstiftendes Verhalten. Der ebenfalls sekundäre *Schlußmaschal* nimmt Motive aus der deuteronomisch-deuteronomistischen Landnahmetheologie auf und ordnet diese gruppenspezifisch zu einer generalisierenden Behauptung: Die Aufrechten führen ein sicheres und geschütztes Leben im Land, die Frevler verlieren Land und Leben. Dieses gesteigerte Interesse an Land und Landbesitz einerseits und die stark pädagogische Ausrichtung der Rede andererseits weisen für den Endtext auf Trägerkreise in spätnachexilischer Zeit hin, die deuteronomistische Interessen weiterführen.

3 Textanalyse zu Prov 5,1-23

3.1 Übersetzung

5,1 Mein Sohn, auf meine Weisheit merke doch,
meiner Einsicht neige dein Ohr,
5,2 damit du auf Besonnenheit zu achtest[a]
und deine Lippen Erkenntnis bewahren.[b]
5,3 Denn Honigseim träufeln die Lippen der 'Fremden'[c] (זרה)
und glatter als Öl ist ihr Gaumen.
5,4 Aber ihr Ende ist bitter wie Wermut,
scharf wie ein zweischneidiges Schwert[d].
5,5 Ihre Füße gehen hinab zum Tod[e],
auf die Unterwelt halten ihre Schritte zu[f].

---

a Eine Auffüllung durch עליך analog zu 2,11, wie sie BHS vorschlägt, müßte מזמות als Subjekt verstehen, was durch die Versionen nicht bestätigt wird. Nach MT ist der in V.1 Angesprochene weiterhin Subjekt.

b MT ist sinnvoll, daher nicht nach LXX "Erkenntnis meiner Lippen trage ich dir auf..." zu ändern. Nach GK § 114 r ist das Verb Fortführung der Infinitivkonstruktion. Aufgrund der chiastischen Stellung ist es als Imperfekt und nicht, wie üblich, als konsekutives Perfekt gebildet. Vgl. auch Prov 2,8.

c LXX glättet den abrupten Personenwechsel durch die Einfügung *μὴ πρόσεχε φαύλῃ γυναικί* und gibt זרה mit *γυνὴ πόρνη* wieder. Auch die Vulgata scheint mit der Übersetzung *meretrix* an זונה zu denken. Syriaca und Targum bieten die Bezeichnung für Ausländerin. Die Differenzen in den Versionen lassen eine Änderung des MT nicht geraten erscheinen. So auch J.Cook, אִשָּׁה זָרָה, 465. Da זרה und נכריה gewöhnlich parallel gebraucht werden (Prov 2,16; 5,20; 6,24; 7,5), zieht BHS einen Ausfall von נכריה in Betracht und konjiziert in V.2b: לשׁמרך מזמות ודעת משׁפתי נכריה ינצרוך. Siehe dazu unten, S.117f.

d LXX verschärft die Aussage durch Gebrauch der Komparative "bitterer/schärfer als...".

e Zu ירד + Akkusativ vgl. ISam 2,6; Jes 14,11 (ירד שׁאול) sowie Ez 31,16 (יורדי בור).

f LXX bietet einen ausführlichen Satz in Prosa: "Denn die Füße der Unbesonnenen [sc.

5,6 Den Pfad des Lebens beachtet[g] sie[h] nicht,
es schwanken ihre Bahnen, sie erkennt (es) nicht[i].

[5,7 Und nun, Söhne, hört auf mich
und weicht nicht von den Reden meines Mundes[j].]

5,8 Halte fern von ihr deinen Weg,
und nähere dich nicht dem Eingang ihres Hauses.

5,9 Damit du nicht anderen deine Pracht[k] gibst
und deine Jahre einem Unbarmherzigen[l].

5,10 Damit sich nicht Fremde (זרים) sättigen an deinem Vermögen
und an deinem sauer Erworbenen im Haus eines Fremden (נכרי)

5,11 so daß du stöhnst[m] an deinem Ende,
wenn dein Leib und dein Fleisch dahinschwinden,

5,12 so daß du sagst: "Ach, ich habe Zucht gehaßt
und Zurechtweisung hat mein Herz verschmäht

5,13 und ich habe nicht gehört auf die Stimme derer,
die mich unterwiesen[n],
und denen, die mich lehrten, nicht geneigt mein Ohr.

5,14 Beinahe wäre ich in vollkommenes Unglück geraten,
inmitten der Versammlung (קהל) und der Gemeinde (עדה)."

5,15 Trink Wasser aus deiner Zisterne
und rinnendes (Wasser) aus der Mitte deines Brunnens.

---

der fremden Frau] führen die, die mit ihr Umgang haben, mittels des Todes hinab in die Unterwelt. Ihre Füße aber setzen sich nicht fest."

g KBL[3], 882f., führen für פלס zwei Bedeutungen "ebnen, bahnen" und "beobachten" an und rechnen Prov 4,26 zur ersten, Prov 5,6.21 zur zweiten. LXX (ἐπέρχεται) und Vulgata (*ambulat*) unterstützen die erstgenannte Bedeutung. A.Müller und E.Kautzsch vertreten für alle drei Proverbienstellen unter Hinweis auf den Kontext und aram. בלש die Bedeutung "beachten/beobachten". Vgl. dies., Proverbs, 38f.

h Hier ist mit den Versionen 3. Pers. fem. sing. und eine einfache Verneinung (לא oder בל) zu lesen.

i Die Versionen (mit Ausnahme des Targum) verstehen לא תדע passivisch als Weiterführung der Beschreibung der Pfade, MT ist aber trotz zweier finiter Verbformen verständlich.

j Zur Erläuterung des sekundären Charakters siehe unten, S.113f.

k Die unterschiedlichen Übersetzungen der Versionen zeigen, daß MT einen eher ungewöhnlichen Begriff verwendet hat: Targum und Syriaca haben wohl חֵילְךָ, Arabica und LXX חַיֶּיךָ gelesen. Die Vulgata bietet *honor*.

l LXX und Syriaca übersetzen pluralisch. Die sing.-Form des MT ist jedoch als *lectio difficilior* und im Blick auf נכרי (V.10b) beizubehalten.

m LXX bietet mit καὶ μεταμεληθήσῃ eine Übersetzung des Verbes נחם. MT ist jedoch verständlich und vorzuziehen.

n LXX liest die Partizipien im sing., was vom Konsonantenbestand her möglich ist. Punktiert sind sie als plur. Die Vulgata folgt MT.

5,16 Sollen deine Quellen nach draußen überfließen[o],
auf die freien Plätze die Wasserbäche?
5,17 Sie sollen dir allein gehören,
nicht aber Fremden mit dir.
5,18 Deine Quelle sei gesegnet,[p]
und freue dich an[q] der Frau deiner Jugend,
[5,19 der liebreichen Hinde und der anmutigen Gazelle.[r]]
Ihre Brüste[s] sollen dich satt tränken allezeit,
in ihrer Liebe sollst du taumeln immerfort.
5,20 Warum willst du, mein Sohn, wegen einer 'Fremden' (זרה)
taumeln und den Busen der 'Fremden' (נכריה) umarmen?
5,21 Denn vor den Augen JHWHs sind die Wege des Mannes
(offenbar), und alle seine Bahnen beachtet er.
5,22 Seine Vergehen fangen ihn, [den Frevler][t],
und durch die Stricke seiner Verfehlungen wird er gehalten.
5,23 Er stirbt mangels Zucht,
und wegen seiner großen Torheit taumelt[u] er.

3.2 Struktur und Sprachgebrauch des Textes

Prov 5,1-23 ist, wie schon Prov 2, als Rede an einen männlichen Einzelnen konzipiert und verfolgt als einziges Thema die Warnung vor der 'fremden Frau'. An eine Aufforderung zum Hören (V.1) mit finaler Bestimmung (2) schließt die Beschreibung der 'Fremden' (V.3-6) begründend an. Der Neueinsatz in V.3 ist durch Subjektwechsel und vorange-

o Zu Fragesätzen ohne Fragepartikel vgl. GK § 150 a. LXX bietet eine Verneinung. Siehe die Auslegung unten, S.135.

p LXX harmonisiert die Aussage mit V.17. Vgl. J.Cook, אִשָּׁה זָרָה, 466.

q Die Verbindung von שמח qal und מן ist singulär. Mehrere hebräische Hss. und die Versionen lesen die Präposition בְּ. Mit O.Plöger, Sprüche, BK.AT XVII, 53, ist מן als Nachklang von מבורך (V.15b) zu verstehen, ohne daß eine Sinnänderung angenommen werden muß.

r BHS rekonstruiert im Anschluß an LXX eine Halbzeile. Der Satz ist jedoch eine vom Hohen Lied inspirierte Glosse. Siehe unten, S.115.

s Der Korrektor des Sinaiticus und die Textrezension des Origenes bieten ἡ δὲ φιλία. Eine Änderung in דֹּדֶיהָ nach Prov 7,18 ist dadurch nicht zu begründen, da der Kontext in 7,18 ein anderer ist.

t Die Apposition mit Akkusativpartikel ist ungewöhnlich. Syriaca und Targum folgen MT; LXX bietet ἄνδρα. רשע kommt sonst in Prov 5 nicht vor. Es handelt sich um eine erläuternde Glosse, die den Subjektwechsel zu V.21 markiert. So auch A.Müller/E.Kautzsch, Proverbs, 39; A.Meinhold, Sprüche, ZBK.AT 16/1, 100.

u MT gebraucht dasselbe Verb wie V.20a; LXX bietet einen zusätzlichen Halbvers und übersetzt ישגה mit ἀπώλετο. Auch in V.20a bietet LXX eine freie Übertragung des hebräischen Verbs.

stelltes Objekt markiert. Dann folgen zwei mit Imperativen einsetzende Abschnitte (V.8-14.15-20)[1], an die erneut eine begründende Reflexion mit Subjektwechsel (V.21-23) angeschlossen ist.

Die einleitende Aufforderung in 5,1-2 ist mit Nel als "Mahnwort" zu bezeichnen. Sie ist ein Charakteristikum der Sammlung Prov 1-9, wobei formal eine bemerkenswerte Variationsbreite aufgezeigt werden kann:[2]

So finden sich in Prov 1-9 keine zwei identischen Redeeinleitungen. Neben Imperativreihungen[3] werden Vetitiv und Imperativ[4] sowie Jussiv und Vetitiv[5] gebraucht. Weitergeführt wird die Konstruktion durch Finalsätze mit Infinitiv[6] oder Imperfekt[7] oder durch Anschluß mit כי und Verbal- oder Nominalsätzen[8]. Dabei sind die Aufforderungen mit Objekten und Suffixen der 1. Person Singular, die sich auf den Sprecher/die Sprecherin beziehen, formal nicht von denen unterschieden, die Vater oder Mutter als Eigner der Weisung nennen[9].

Die Häufung von Nominalsätzen (V.3b.4a.b.5a) in Prov 5,3-6 zeigt den beschreibenden Charakter des Abschnitts. Demgegenüber bietet der abschließende V.6 drei finite Verben. Zur Bezeichnung der 'fremden Frau' wird nur זרה verwendet[10]. Die Vergleiche in V.4 מרה כלענה und חדה כחרב פיות führen zu tautologischen Aussagen. אחרית in V.4a und 11a hat die Funktion einer Klammer.

V.7 fällt durch seine erneute, pluralische[11] Aufforderung zum Hören und die betonte Einleitung mittels ועתה aus dem Duktus der Rede heraus. Der Vers unterbricht die Ausführungen und hat keinerlei Beziehung zum

---

1 B.Gemser, Sprüche, HAT I/16, 35, unterteilt die Rede in vier Abschnitte: V.1-6.7-14. 15-20.21-23. Zwar nehmen Plöger, Krieg und Meinhold übereinstimmend eine Gliederung in Einleitung, Hauptteil und Schluß vor, jedoch bestehen Differenzen in der Zuordnung der Textteile. Vgl. O.Plöger, Sprüche, BK.AT XVII, 53f.; M.Krieg, Todesbilder, 197f.; A.Meinhold, Sprüche, ZBK.AT 16/1, 101. Meinhold und Krieg rechnen V.1-2, Plöger jedoch V.1-6 zur Einleitung. Während Meinhold und Plöger V.21-23 als Schluß verstehen, zählt Krieg V.21 noch zum Hauptteil.

2 Vgl. die Auflistung bei P.J.Nel, Structure, 65-67.

3 Vgl. Prov 4,1.10 sowie 5,1 (Kohortativ und Imperativ); 7,1f. (Imperativ und Jussiv).

4 Vgl. Prov 1,8.15; 3,21; 4,20f.; 6,20, sowie den doppelten Vetitiv in 3,11. Die Bezeichnung Vetitiv für אל + Jussiv folgt W.Richter, Recht, 71: "Sie [sc. die Jussivform mit אל] wendet sich in der Zeitstufe nur an die Zukunft und drückt die Erwartung und den Wunsch aus, daß eine Handlung oder ein Ereignis nicht eintrete. [...] Es liegt keine Abstraktion zur Zeitneutralität und damit Generalisierung vor, womit deutlich wird, daß Situationsgebundenheit und damit Personengebundenheit für den Gebrauch entscheidend bleibt, ein Punktualis."

5 Vgl. Prov 3,1.

6 Vgl. Prov 5,2; 7,5.

7 Vgl. Prov 3,22; 4,10.

8 Vgl. Prov 1,9.16; 3,2.12; 4,2.22.

9 So unter Verwendung von st.cs.-Verbindungen. Vgl. Prov 6,20-24 mit 7,1-5; 3,1-4.

10 Zur Konjektur der BHS siehe die Textkritik oben, Anm.c.

11 LXX und Vulgata ändern in sing.

unmittelbaren Kontext, was ihn als spätere Zufügung kenntlich macht[12].

Der Textabschnitt V.8-14 setzt neu mit Imperativ und Vetitiv ein. Von V.8 sind zwei פן-Konstruktionen (V.9f.) und zwei konsekutive Perfektformen (V.11.12a) abhängig. Das Zitat des Angeredeten in V.12-14 steht am Ende dieser Abfolge und zugleich im Zentrum des Textes. Es ist mit Beginn und Ende der Rede verklammert: Der Klage in V.13b לא־הטיתי אזני korrespondiert der Imperativ in V.1 הט אזנך; dem Bekenntnis שׂנאתי מוסר in V.12 die Aussage הוא ימות באין מוסר in V.23a. Die Intention der ganzen Rede als Warnung vor falschem Verhalten und die Struktur der Argumentation, die die möglichen Folgen dieses Weges schildert, zeigen, daß es sich hier um ein fiktives Zitat handelt. Es wird als Stilmittel zur Beleuchtung der Innenperspektive des Angeredeten eingesetzt.

Nel versucht, für Prov 5,7-14 eine Zirkelstruktur aufzuweisen, in die V.7 eingebunden ist[13]. V.7 und V.8 stellten zwei Mahnworte dar, deren Begründungen V.12-14 und V.9-11 eng miteinander verzahnt seien.

Wird ולא שׁמעתי in V.13a jedoch als Aufnahme von שׁמעו in V.7a gedeutet, so stehen Mahnung und Begründung ungewöhnlich weit auseinander. Zudem greift V.13b mit נטה אזן auf V.1b zurück. Dies und die aufgrund der analogen Einleitung mit konsekutivem Perfekt der 2. Person Singular enge Verbindung von V.11/12 sind meines Erachtens als Hinweise darauf zu werten, daß V.12-14 die Zielaussage des gesamten Textabschnitts V.1-14 darstellt. Beispiele für eine Zufügung, die an hervorgehobener Stelle durch Wortaufnahme in die Rede eingeschaltet wird, hat bereits die Analyse von Prov 2 erbracht[14].

V.15-20 bilden im Rahmen des Kapitels eine thematische Einheit. V. 15-16 bieten zwei synthetische Parallelismen, deren zweites Glied Objekt (V.15a) bzw. Subjekt und lokale Bestimmungen (V.16a) fortführt. In V. 17-20 begegnen jeweils synonyme Parallelismen und - mit Ausnahme von V.17b - Verbalsätze. An Verbformen wechseln der Imperativ maskulin Singular mit Jussiven der 3. Singular und Plural ab, was der Ansprache einen drängenden Charakter verleiht. Zahlreiche Suffixe der 2. maskulin Singular[15] unterstreichen die enge Beziehung der Thematik zur angeredeten Person und damit zu den übrigen Textteilen. V.20 bildet mit einer rhetorischen Frage bezüglich der זרה eine *inclusio* mit V.3.

---

12 Vgl. das analoge Phänomen in Prov 7,24. Die pluralischen Anreden in Prov 4,1 und 8,32 hingegen fügen sich in den Kontext gut ein und werden von den Versionen auch pluralisch übersetzt.

13 Vgl. P.J.Nel, Structure, 24.

14 Siehe oben, S.91.

15 Vgl. 15ab.16a.17ab.18ab.19aβ.

V.19aα weist - mit Ausnahme von אהבים - keine Kohärenz zum Kontext auf und bringt unerwartet eine Metapher aus der Tierwelt ein[16]. יעלת־חן ist *hapax legomenon*. Der Begriff אילה "Hinde, Hirschkuh" begegnet auch in Cant 2,7; 3,5, bezeichnet dort aber Tiere, keineswegs die Geliebte. V.19aα ist daher als assoziative, *ad hoc* gebildete Glosse anzusehen.

V.21f. machen konstatierende Aussagen mit Formen der 3. maskulin Singular, stellen also eine Generalisierung dar. Sie ziehen unter Verwendung von theologischen *termini*[17] die Summe aus dem Vorhergehenden[18], bilden jedoch keine eigenständige Aussage im Sinne eines *Maschal*[19]. V.23 führt den Gedanken von V.22 fort und nimmt zugleich mit ימות, מוסר und ישגה auf jeden Textabschnitt (V.5.12.19f.) Bezug.

Eine Übersicht über die wichtigsten verwendeten Wortfelder ist hilfreich, das Thema der Rede herauszuarbeiten.

Das Wortfeld "lehren" schlägt eine Brücke zwischen der Einleitung V.1f. und dem Zitat V.12-14[20]. Es ist bezüglich des Bedeutungsspektrums und der Verortung im Text eng mit Substantiven des Wortfeldes "weise sein" - חכמה[21], תבונה und מזמה - in der Einleitung verbunden.

Das Wortfeld "gehen" tritt verstärkt zur Kennzeichnung des Weges der 'Fremden' - צעד (V.5b), ארח (V.6a), מעגל (V.6b) - und der Warnung auf, den eigenen Weg vor ihr zu behüten - דרך (V.8a), רחק (V.8a), קרב (V.8a). Es findet sich mit zwei Vorkommen auch in V.21. דרך und seine Synonyme haben, wie schon in Prov 2, Leitwortcharakter.

Das Wortfeld "sterben" benennen מָוֶת (V.5a) und מות (V.23a). Ihm zugehörig sind die Substantive שאול (V.5b), חרב (V.4b), sowie das Verb כלה (V.11b) und das Adjektiv מרה (V.4a). Demgegenüber findet sich mit ארח חיים (V.6a) ein Substantiv des Feldes "Leben", zu dessen Umfang auch הוד (V.9a), שנות (V.9b) und כח (V.10a) gerechnet werden können. Da die Begriffe in V.9f. auf der Satzebene negiert werden, steht die Konnotation "sterben/verderben" im Hintergrund des ganzen Kapitels mit Ausnahme der Verse 15-20.

---

16 Der wissenschaftliche Umgang mit Metaphern ist gelegentlich grotesk. Bilder, die in sich stimmig erscheinen, werden beibehalten, Halbzeilen werden ihnen hinzukonstruiert - so an dieser Stelle -, während diskongruente Metaphern durch Konjekturen 'verbessert' werden. Beispiele für letzteres bei: R.Liwak, Großmächte, 212ff.

17 Siehe unten, S.125f.

18 Vgl. תמך in V.5b und V.22b.

19 Anders M.Krieg, Todesbilder, 198, Anm.7., und a.a.O., Textheft T 65. Er rechnet V.21 zum Hauptteil und deutet V.22f. als *Schlußmaschal*.

20 Vgl. קשב hif. (V.1a), נטה אזן hif. (V.1b.13b), שמר und נצר (V.2), שמע (V.13a), מוסר und תוכחת (V.12).

21 Vgl. das Antonym אולת in V.23b.

Tabelle 3: Wortfelder in Prov 5 (in Auswahl)

Wasser/ trinken	Körperteile	sterben/ leben	gehen	Weisheit	lehren	
				חָכְמָה	קשׁב	1a
	אֹזֶן			תְּבוּנָה	הטה אֹזֶן	1b
				מְזִמּוֹת	שׁמר	2a
	שְׂפָתַיִם			דַּעַת	נצר	2b
נטף	שְׂפָתַיִם					3a
	חִכָּהּ					3b
		אַחֲרִית				4a
	פִּיּוֹת	חֶרֶב				4b
	רַגְלַיִם	מָוֶת	ירד/רַגְלַיִם			5a
		תמך/שְׁאוֹל	צְעָדִים			5b
		חַיִּים	אֹרַח		פלס	6a
			מַעְגָּל	ידע		6b
			רחק דֶּרֶךְ			8a
			קרב			8b
		הוֹד				9a
		שָׁנוֹת/אַכְזָרִי				9b
שׂבע		כֹּחַ				10a
		אַחֲרִית				11a
	בָּשָׂר/שְׁאֵר	כלה				11b
					מוּסָר	12a
	לֵב				תוֹכַחַת	12b
	קוֹל				שׁמע/מוֹרִים	13a
	אֹזֶן				הטה אֹזֶן/ מְלַמְּדִים	13b
		רָע				14a
שׁתה מַיִם/בּוֹר						15a
נזל/בְּאֵר						15b
פוץ/מַעְיָנִים			חוּצָה			16a
פַּלְגֵי־מָיִם			רְחֹבוֹת			16b
						17
מָקוֹר						18a
						18b
רוה	דַּדִּים					19aβ
שׁגה						19b
שׁגה						20a
	חֵק					20b
	עֵינַיִם		דֶּרֶךְ	נֹכַח		21a
			מַעְגָּל		פלס	21b
						22a
		תמך				22b
		מות			מוּסָר	23a
שׁגה				אִוֶּלֶת		23b

Auffallend ist weiterhin der häufige Gebrauch von Körperteilen: Ohr (V.1b.13b) und Auge (V.21a) als Organe der Wahrnehmung[22], Lippen (V.2b.3a) und Gaumen (V.3b) als Organe des Redens, Brüste (V.19a) und Busen (V.20b) als Attribute der geliebten Frau. Die Wendung בשׂר ושׁאר (V.11b) bildet einen Merismus, der die ganze Person umschreibt. Die Füße (V.5a) sind Metapher für den Lebenswandel. Sinnesorgane und Körperteile werden *pars pro toto* für die ganze Person gebraucht, wobeidie Differenzierung deren verschiedene Aspekte und Fähigkeiten aufzeigt. Dieser Wort- bzw. Bildgebrauch zeigt, daß die Rede nicht nur abstrakte Mahnung ist, sondern das Gesagte anschaulich macht.

In V.15-20 ist das Wortfeld "trinken" - שׁתה (V.15a), שׁגה (V.19b.20a. 23b) und רוה (V.19aβ)[23] - in Verbindung mit Wasser und Wasserstellen[24] beherrschend. Hinzu kommen Begriffe des Wortfeldes "lieben" - אהב (V. 19b), חבק (V.20b)[25]. Dessen Gegensätze שׂנא und נאץ begegnen in V.12. In der Verknüpfung werden die Begriffe beider Wortfelder metaphorisch verwendet. Die Aussagen haben große Ähnlichkeiten mit Stellen im Hohen Lied, so daß hier von Anleihen an die Liebeslyrik gesprochen werden kann[26]. V.15-19 fordern den Angesprochenen auf, die אשׁת נעורה, "Frau der Jugend", zu lieben und bieten damit ein vom Rest des Kapitels zu unterscheidendes Thema, das in V.20 zur ‘fremden Frau’ in Beziehung gesetzt wird. Prov 5 thematisiert somit die Lehre vom rechten Lebensweg, die vor dem Umgang mit der ‘fremden Frau’ warnt und den mit der ’Frau der Jugend‘ empfiehlt.

Die Subjektwechsel in V.14/15 und V.20/21 und die thematische Eigenständigkeit von V.15-19 und V.21-23 haben viele Exegeten zu Umstellungen veranlaßt[27] und zu einer Diskussion um die Einheitlichkeit des Kapitels geführt.

Viele Forscher vermuten wegen des Personwechsels in V.3 eine Textlücke hinter V.2[28]. John E. Goldingay plädiert für eine Umstellung von V.20 hinter V.2 und kann die jetzige Position als Zusammenstellung von V.19.20.23 unter dem Stichwort שׁגה erläutern[29]. Er

22 Auch לב (V.12b) wird auf der Satzebene mittels metaphorischer Rede als Organ der Wahrnehmung verwendet.
23 Vgl. auch שׂבע (V.10a).
24 Vgl. מים, מעין, פלגי־מים sowie מקור, באר und בור, darüber hinaus die Verben נזל, פוץ und נטף (V.3a).
25 אהב und חבק werden auch in Prov 4,6.8 verwendet, um das Liebesverhältnis zur Weisheit zu beschreiben.
26 Vgl. V.3a; siehe unten, S.133-135.
27 Vgl. Auflistung bei O.Plöger, Sprüche, BK.AT XVII, 54.
28 So C.H.Toy, Proverbs, ICC 20, 101f.; R.N.Whybray, Wisdom, 47f.; R.B.Y.Scott, Proverbs, AncB, 54. Vgl. den LXX-Zusatz und die Konjektur der BHS oben Anm.c.
29 Vgl. J.E.Goldingay, Proverbs, 86.

hält V.15-19 für ein im Kontext sekundäres Stück[30] und V.21-23 für eine theologische Neuinterpretation des Dargebotenen[31], die jedoch zu einem sinnvollen Ganzen verbunden werden. Die weitestgehende literarkritische Ausscheidung von Textabschnitten nimmt wiederum[32] Whybray vor, der nur V.1-2 mit Erweiterung sowie V.3-8.21 für die Grundschicht des Kapitels hält[33]. Plöger versteht den masoretischen Text trotz "Unebenheiten"[34] als literarische Einheit[35].

Eine Auffüllung des Textes nach V.2 geht meines Erachtens zu weit, zumal die Parallele von זרה und נכריה auch in V.20 zur Sprache kommt. Dagegen erscheint Goldingays Analyse plausibel: V.15-19 erweisen sich als ein sekundäres Stück, das eine inhaltliche Antithese zur Beschreibung der 'Fremden' bildet und an die Sprache der Liebeslyrik von V.3 anknüpft. V.21-23 ziehen aus V.1-14 eine weisheitliche Summe und interpretieren den Text im Rahmen der Weltordnung Israels. Beide sekundären Stücke vermitteln, wie schon in Prov 2[36], dem Text wesentliche Impulse und sind für den soziokulturellen Rahmen, in dem die Warnung vor der 'fremden Frau' begegnet, von großer Bedeutung. Deshalb soll Prov 5 im folgenden in seiner uns vorliegenden Endgestalt unter Ausscheidung der Glossen V.19aα und 22a (את־הרשע) sowie der pluralischen Aufforderung V.7 interpretiert werden[37]. Folgende Gliederung des Kapitels legt sich nahe:

5,1-6 Redeeinleitung mit Begründung:
- 1-2 Aufforderung zum Hören
- 3-6 Die 'Fremde' - Süße mit bitterem Ende

5,8-23 Hauptteil:
- 8-14 Das 'Ende' - Unheil inmitten der Gemeinschaft
- [15-19* Die 'Frau der Jugend' - Quelle der Freude]
- 20 Warum muß es die 'Fremde' sein?

[**5,21-23 Die weisheitliche Moral:**
- 21-22 JHWH sieht alles
- 23 Zuchtlosigkeit und Torheit führen in den Tod]

30 So auch R.B.Y.Scott, Proverbs, AncB, 55, der es mit 6,22 und 5,20 als Spruchsammlung analog zu denen in 6,1-19 versteht. Ebenso R.N.Whybray, Wisdom, 48; W.McKane, Proverbs, OTL, 313.

31 So mit W.McKane, Proverbs, OTL, 313. R.N.Whybray, Wisdom, 48, rechnet V.21 zur Grundschicht und hält nur V.22f. für eine jahwistische Interpretation.

32 Zu Prov 2 siehe oben, S.90f.

33 Vgl. R.N.Whybray, Wisdom, 48. Whybrays Vorgehen, die Form der Lehrrede aus ägyptischem Material zu bestimmen und der Literarkritik zugrunde zu legen, hat jedoch grundsätzliche Kritik erfahren. Vgl. etwa W.McKane, Proverbs, OTL, 280; J.E. Goldingay, Proverbs, 84.

34 O.Plöger, Sprüche, BK.AT XVII, 54.

35 So auch A.Meinhold, Sprüche ZBK.AT 16/1, 99f.

36 Siehe oben, S.108.

3.3 Traditionsgeschichte

Das Porträt der 'fremden Frau' verwendet zahlreiche Metaphern, so daß im Rahmen der traditionsgeschichtlichen Untersuchung nur auf einige Begriffe hinzuweisen ist[38].

Das in V.4a.11a gebrauchte אחרית ist weisheitlicher *terminus technicus* für den Ausgang einer Sache[39] und für die Befindlichkeit von Personen[40], wobei dem Begriff selber weder eine positive noch eine negative Konnotation innewohnt[41]. Allerdings ist אחרית in V.4 und V.11 nicht bedeutungsgleich als das Ende dessen, der mit der Frau Umgang hat, zu verstehen[42]. In V.4 bezieht sich der Begriff auf die 'Fremde': Obwohl ihre Lippen als "süß" bezeichnet werden, erweist sie sich hinterher als "bitter".

Darüber hinaus wird die Unbekümmertheit (V.6a) und Unwissenheit (לא תדע - V.6b) der Gestalt betont. Letztere kennzeichnet auch die Prov 4,19 genannten Frevler, den einfältigen Adressaten der Mahnreden (Prov 7,23; 9,18) und "Frau Torheit" in Prov 9,13.

Prov 5,5f. umschreiben - wie schon 2,18f. - die Vorstellung der abschüssigen Bahn, hier im Bild der rennenden Füße. Die Richtung wird dabei durch das Verb ירד "hinabgehen" und das Substantiv שאול "Unterwelt" betont.

Der Begriff שאול begegnet sechsundsechzigmal im Alten Testament, davon vierundfünfzigmal in poetischen Texten[43]. Seine Etymologie ist ungeklärt, wird jedoch meist mit שאה "öde liegen, verwüstet sein" in Verbindung gebracht[44]. Der dem hebräischen שאול entsprechende nordwestsemitische Begriff ist *ʾereṣ*[45]. Er begegnet häufig in ugaritischer Literatur, vor allem im Baal-Epos[46]. So finden sich für zahlreiche alttestamentliche Bilder von שאול ugaritische Vorläufer, ohne daß dies als Argument für ein hohes Alter der biblischen Texte gelten kann.

---

37 Zur Begründung dieses Vorgehens siehe die Bemerkungen zur Methodik oben, II.1.2.

38 Zur Metaphorik siehe unten, S.132-137.

39 Vgl. Prov 14,12 par. 16,25; 14,13; 20,21; 23,32.

40 Prov 19,20; 29,21 vgl. Dtn 32,20.29.

41 Dagegen ist die Formulierung יש אחרית eindeutig positiv qualifiziert, vgl. Prov 23,18; 24,14 und die gegensätzliche Aussage 24,20.

42 Gegen W.Frankenberg, Sprüche, HAT II/3, 41 und O.Plöger, Sprüche, BK.AT XVII, 53, Anm.4a.

43 Zur Distribution vgl. G.Gerleman, Art.: שְׁאוֹל, THAT II, 838f. Zum aramäischen Beleg in einem Text aus Elephantine vgl. A.E.Cowley, Papyri, Nr.71, Z.15.

44 So auch G.Gerleman, Art.: שְׁאוֹל, THAT II, 838, im Anschluß an L.Köhler. Ein Totengericht, das die ältere Herleitung von der Wurzel שאל "befragen" unterstützen würde, wird im Kontext der alttestamentlichen Belege nirgends erwähnt.

45 Vgl. die grundlegende Studie von N.J.Tromp, Conceptions, 21. Zu Namen und Epitheta der Unterwelt vgl. a.a.O., 21-128.

46 Vgl. a.a.O., 6-19.

שאול ist nach Ausweis der Belege ein Ort unter der Erde[47], an dem sich die Toten aufhalten[48]. Da שאול häufig in Ortsbestimmungen begegnet, meist mit Präpositionen, die den End- oder Anfangspunkt einer Bewegung markieren[49], wird eine räumliche Auffassung suggeriert[50]. Dies wird unterstrichen durch Metaphern wie "Wege/Tiefen/Tore der שאול"[51] und "Kammern des Todes"[52]. Dieser semantische Gebrauch und die der שאול beigebenen Epitheta lassen erkennen, daß die Vorstellung vom Grab auf die Konzeption der Unterwelt eingewirkt hat[53]. Nicholas J. Tromp kommt aufgrund seiner Durchsicht aller Bezeichnungen für שאול und der mit dieser assoziierten Vorstellungen unter anderem zu folgendem Ergebnis: "It appears that Sheol is described as a negative counterpart of the earth; being chaotic, it is approached by the *via negationis*. It is furnished with negative experiences, opposed to the favourable ones on earth and corresponding to the griefs of this life. In fact misery here is considered as a real anticipation of the stay in the reign of Death."[54]

Erstaunlicherweise taucht שאול unter den "Schlüsselwörtern"[55] zur Todesmetaphorik, die Krieg im Zusammenhang mit מות erhoben hat, nicht auf[56]. Das liegt meines Erachtens daran, daß שאול analog zu der von Krieg erarbeiteten Bedeutung von מָוֶת[57] als Metapher an sich zu verstehen ist, die ein Milieu benennt und eine Existenz umschreibt. Sie kann als Antithese zu dem verstanden werden, was in Prov 1-9 als 'Leben' dargestellt wird.

3.3.1 Wer gibt Weisung?

V.13 benennt, wie oben dargelegt[58], die Versäumnisse des Angeredeten unter Verwendung des Wortfeldes "lehren". Einzig an dieser Stelle innerhalb der Sammlung Prov 1-9 begegnen die Partizipien מורים und מלמדים zur Bezeichnung der "Lehrer" des Angeredeten[59]. Das Partizip מוֹרֶה wird

47 Vgl. die Rede vom "Hinabfahren" Num 16,30.33 (+*he locale*); ISam 2,6; Jes 14,9. 11.15; Ez 31,15-17.

48 Vgl. die Totenklage über den Pharao Ez 32,21.27. Die "Totengeister" sind ihre Bewohner: Prov 9,18 vgl. Jes 26,19.

49 So finden sich 3 Belege für ירד שאול: Ez 32,27; Ps 55,16; Hi 7,9; 8 Belege für ירד שאולה, z.B. Gen 37,35; 42,38; Num 16,33; Ez 31,15.

50 Vgl. G.Gerleman, Art.: שְׁאוֹל, THAT II, 839.

51 Vgl. Ps 9,18; Jes 38,10; Prov 7,27.

52 Vgl. Prov 7,27.

53 So N.J.Tromp, Conceptions, 140. Zu Grabfunden und alttestamentlichen Texten vgl. P.Welten, Art.: Bestattung II, TRE 5, 734-738. Zum Verständnis des Grabes als 'ewiges Haus' vgl. a.a.O., 737.

54 N.J.Tromp, Conceptions, 212 (Hervorhebung N.J.T.). Allerdings wertet Tromp den Befund weder metaphorologisch noch theologisch aus.

55 Zur Bezeichnung durch M.Krieg siehe oben, S.83, Anm.109.

56 Wenngleich nach M.Krieg diese Vokabeln nicht den ganzen Bereich der Todesmetaphorik erfassen. Vgl. a.a.O., 146.

57 Vgl. a.a.O., 143f., und das oben, S.104, Gesagte.

58 Siehe oben, S.114f.

59 Auch Ps 119,99 bezeichnet der/die Betende seinen/ihren Lehrer mit מלמד. Das Verb

in anderen Texten auf Priester[60] und Prophet[61] angewendet. מלמד findet sich auch als Beschreibung JHWHs[62]. Es handelt sich demnach nicht um Berufsbezeichnungen im engeren Sinn.

Innerhalb von Prov 1-9 wird nur in 4,1-4 Näheres über den Sprecher bzw. die Sprecherin der Reden ausgesagt:

1 Hört, Söhne, die Zucht (מוסר) des Vaters
und merkt auf, um Einsicht zu erkennen.
2 Denn gute Belehrung gebe ich euch,
meine Weisung verlaßt nicht.
3 Denn ein Sohn war ich (selbst) meinem Vater,
zart und einzig vor meiner Mutter[63],
4 und er unterwies mich und sagte zu mir:
"Es behalte meine Worte dein Herz.
Bewahre meine Gebote, damit du lebst ..."

Hier wird die Fortführung der vom Großvater empfangenen Unterweisung durch den Vater beschrieben. Der Kontext zeigt, daß es sich um die Erziehung innerhalb der Familie handelt[64]. Vater und Mutter als Geber bzw. Geberin der Mahnung begegnen noch in Prov 1,8 und 6,20. Dabei fällt auf, daß beide Male die Weisung (תורה) der Mutter empfohlen wird[65], während beim Vater Gebote (מצות 6,20) und Zucht (מוסר 1,8 vgl. 4,1) genannt sind. מוסר tritt in Prov 1-9 nur mit den Genitiven "Vater" und JHWH auf[66]. Die Verbindung beider veranschaulicht Prov 3,11f.[67]:

11 Die Zucht JHWHs, mein Sohn, verwirf nicht,
und werde nicht überdrüssig seiner Zurechtweisung.
12 denn, wen JHWH liebt, den weist er zurecht,
und wie ein Vater zum Sohn ist er wohlwollend.

Die Züchtigung des Vaters entspringt demnach seiner väterlichen Liebe und ist Zurechtweisung zum Wohle des Sohnes[68]. Wer sie annimmt[69], hat den Weg des Lebens gewählt

---

ירה hif. begegnet in Prov 1-9 noch 4,4.11 und 6,13.

60 IIReg 17,28; vgl. IIChr 15,3.

61 Jes 9,14; Hab 2,18; beide in Jes 28,9.

62 Dtn 4,1; Ps 94,10; Jes 48,17.

63 Viele hebräische Mss. bieten לִבְנֵי, LXX und Vulgata stützen MT.

64 In der älteren Spruchweisheit ist nach J.Hausmann "die *Erziehung* des heranwachsenden Sohnes die *Hauptaufgabe* des Mannes als Vater" (dies., Studien, 113, Hervorhebung J.H.). Der Mutter werde in Prov 10ff. zwar eine hohe Autorität zugesprochen. Eine gleichberechtigte Erziehung durch beide Elternteile sei jedoch aufgrund des dürftigen Materials nicht zu erweisen. Vgl. a.a.O., 117).

65 In dem gleichlautenden Satz: ואל־תטש תורת אמך.

66 Vgl. jedoch מוסרי in der Rede der Weisheit Prov 8,10.

67 Die Verse nehmen anthologisch auf Dtn 8,5 Bezug. Vgl. dazu die Textanalyse zu Prov 6,20-35 unten, S.153-166.

68 Vgl. z.B. Prov 12,1; 13,18.24; 22,15. Körperliche Züchtigung wird in Prov 10ff. häufig als Erziehungsmittel erwähnt, gilt jedoch v.a. denjenigen, die einer mündlichen Belehrung nicht Gehör schenken. Vgl. J.Hausmann, Studien, 171-178.

69 Im Jeremiabuch wird die Wendung לקח מוסר häufig verneint (vgl. 2,30; 5,3; 17,23; 32,33; 35,13). Die an diesen Stellen verwendete Wortschatz ist dem der weisheit-

(Prov 6,23; 10,17). Wer sie verschmäht, ist ein Tor (Prov 15,5), ein Frevler (Ps 50,17), er gerät ins Unglück (Prov 5,12.14), ja in Todesnot (5,23).

תורה und מצות finden sich außerdem im Zusammenhang des in der ersten Person Redenden, meist in der Einleitung der Lehrreden, der Aufforderung zum Hören und Bewahren der Weisung, so תורתי par. מצותי in Prov 3,1 und 7,2, מצותי par. אמרי in 2,1 und 7,1[70]. Die Verwendung von חכמה mit dem Suffix der ersten Person Singular in 5,1 ist in Proverbien singulär[71], was die Bedeutung der Stelle unterstreicht.

Die Nennung der "Lehrenden" des Sohnes in Prov 5,13 bezieht sich meines Erachtens auf das Text-Ich der Lehrreden, aber auch auf die Eltern. Zwar stellt sich in Prov 4,1-4 ein Mann vor. Da jedoch die Mutter in Prov 1,8 und 6,20 explizit genannt ist, kommt sie einerseits als Sprecherin der Mahnungen in Betracht und liegt andererseits die Vorstellung von der Unterweisung in der Familie näher als diejenige durch einen Lehrer[72]. In der Familie nämlich haben Verhaltensregeln des Alltags wie die Warnung vor der 'fremden Frau' ihren "Sitz im Leben". Letzteres schließt durchaus erwachsene Männer als "Söhne" ein.

3.3.2 Die Folgen des Umgangs mit der 'Fremden'

Die in Prov 5,9f. aufgezeigten Folgen sind in ihrer Motivik traditionsgeschichtlich bemerkenswert, wenngleich keine anthologischen Bezugnahmen vorliegen[73].

Der ungewöhnliche Begriff הוד[74] in 5,9 wird häufig synonym zu הדר "Schönheit" gebraucht, vor allem als Attribut JHWHs[75]. Er findet außerdem für die Beschreibung der "Pracht" und "Hoheit" von Weinstock und Tempel Verwendung[76]. Gewöhnlichen Menschen kommt הוד nicht zu, bestenfalls dem König[77] oder dem herausragenden Josua[78]. Möglicherweise ist diese Wortwahl ein Hinweis auf den hohen gesellschaftlichen Rang des

---

lichen Lehrreden analog: JHWH lehrt sein Volk, fordert zum Hören auf. Sie aber neigen nicht das Ohr.

70 Vgl. אמרי in 4,10, אמרי par. דברי in 4,20 und אמרי־פי in den sekundären Versen 5,7; 7,24.

71 In den beiden weiteren Belegen Jes 10,13 und Koh 2,9 redet ein König von seiner Weisheit.

72 Schon in der älteren Weisheit ist nicht eindeutig bestimmbar, an welchen Stellen אב den Lehrer, בן den Schüler bezeichnet. Vgl. J.Hausmann, Studien, 120.

73 Übereinstimmungen finden sich nur bei einzelnen Begriffen, nicht bei ganzen Wendungen oder Textzusammenhängen. Vgl. die Definition oben, S.79.

74 Vgl. die Textkritik zur Stelle.

75 Vgl. Ps 96,6; Hi 37,22; IChr 29,11 sowie Ps 111,3 (JHWHs Werke); Ps 148,13 (sein Name).

76 Vgl. Hos 14,7; Hag 2,3.

77 Vgl. Jer 22,18; Ps 45,4; IChr 29,25; Dan 11,21.

78 Vgl. die Bitte um einen Anteil an der göttlichen Pracht für Josua in Num 27,20.

Angesprochenen. Als Parallele zu שנותיך ist in Prov 5,9 die Vorstellung von jugendlicher Frische am sinnvollsten[79]. Die Bezeichnung "Grausamer" (אכזרי) wird im Jeremiabuch für die Feinde verwendet[80]. Dasselbe Attribut eignet in Jer 30,14 JHWH sowie in Jes 13,9 dem Tag JHWHs. In Prov 27,4 ist von der Unbarmherzigkeit (אכזריות) des Zorns und der Eifersucht (קנאה) die Rede. Die in Prov 5,9 genannte Person wird somit als feindlich qualifiziert, ohne daß deren "Grausamkeit" präzise bestimmt werden kann.

Das Motiv der den Ertrag und das Vermögen "verzehrenden" fremden Menschen oder Völker begegnet in den Fluchandrohungen Lev 26 und Dtn 28 sowie in prophetischen Gerichtsansagen.

> פרי אדמתך וכל־יגיעך יאכל עם אשר לא־ידעת
> Die Früchte deines Ackers und all deiner Arbeit wird ein Volk verzehren, das du nicht kennst. (Dtn 28,33a)
> וזרעתם לריק זרעכם ואכלהו איביכם
> Vergeblich werdet ihr eure Saat säen,
> eure Feinde werden sie verzehren. (Lev 26,16b)

Beide Texte fordern zum Hören und zum Bewahren der Gebote JHWHs auf[81] und drohen bei Nichtbeachtung mit Demütigung, Hunger, Krankheit, und Vernichtung als göttlichem Strafgericht.

An drei weiteren Stellen erscheint dasselbe Motiv im Rahmen einer Klage[82]. Hos 7,8f. ergeht der Ruf über Ephraim, das von den aramäischen Truppen auf deren Weg nach Jerusalem um 733 durchzogen wird[83]: אכלו זרים כחו. Ephraim wird als Person beschrieben, deren Haar darüber ergraut[84], die aber dies alles nicht erkennt. In Jes 1,7b blickt der Prophet auf die um 701 vom Heer Sanheribs zerstörten Städte Judas[85]. Thr 5,2 formuliert eine Klage angesichts der Exils.

> אדמתכם לנגדכם זרים אכלים אתה
> Euren Acker, der vor euch liegt, verzehren Fremde. (Jes 1,7b)
> נחלתנו נהפכה לזרים בתינו לנכרים
> Unser Erbteil ist Fremden zugefallen, unsere Häuser Ausländern. (Thr 5,2)

In den Kriegsschilderungen bezeichnet זרים die Söldnerheere der ausländischen Mächte, die das südliche Palästina seit dem 8. Jahrhundert durchziehen[86]. Daß in Prov 5,10a nicht an ausländische Heere gedacht

---

79 So auch W.Frankenberg, Sprüche, HAT II/3, 42; vgl. A.Meinhold, Sprüche, ZBK. AT 16/1, 103.

80 Vgl. etwa Jer 6,23; 50,42.

81 Mit dem bekannten "pädagogischen" Wortschatz קול, מצות, שמר, שמע, vgl. etwa Lev 26,14; Dtn 28,15.

82 Historisch gesehen sind die Fluchformulierungen jünger, zumindest gegenüber den beiden prophetischen Stellen.

83 Zur Datierung vgl. H.W.Wolff, Hosea, BK.AT XIV/1, 161.

84 Dies könnte die Rede vom "Verlust der Jahre" in Prov 5,9 beeinflußt haben.

85 Vgl. H.Wildberger, Jesaja 1-12, BK.AT X/1, 26f.

86 Diese Bedeutung von זר hält P.Welten für die grundlegende, während er נכרים primär

ist, liegt auf der Hand. Bei strenger Auslegung der Parallelität von V.9 und V.10 sind die זרים die "anderen", und der נכרי ist ein "Grausamer".

Darüber hinaus läßt das in V.10b genannte "Haus des נכרי" vermuten, daß dieser im Land wohnt. V.10 erinnert an Erfahrungen der äußersten Bedrängnis und des gänzlichen Kräfteverschleisses. Letzteres wird in V.10b durch das seltene Wort עצב unterstrichen, das "Mühevolles, Beschwerliches"[87] bezeichnet. Die Folge dieses "Verzehrtwerdens" wird in V.11b treffend mit dem Bild vom "Hinschwinden des Leibes" beschrieben[88], das sonst in Klagen des oder der einzelnen begegnet[89] und Todesnähe signalisiert.

Prov 5,9ff. ist zwar nicht als Fluchandrohung eingeführt, kommt einer solchen jedoch durch die gewählte Terminologie nahe. Der Proverbientext zeichnet Bilder des Krieges und des Verderbens, indem er Motive und Begriffe aus der Gerichtsprophetie aufgreift. Er veranschaulicht so den Entzug von "Lebenskraft" und bewertet diesen als göttliche Strafe. Die hohe Kunst dieser Poesie zeigt sich darin, daß Prov 5 nicht stereotype Wendungen, sondern die Vielfalt der Tradition gebraucht.

Eine enge Textparallele und die Aufnahme derselben Motive in weisheitliche Reflexion bietet Hi 31,7-12:

7 Wenn mein Schritt vom Weg abbog	7 אם תטה אשרי מני הדרך
und mein Herz hinter meinen Augen herlief	ואחר עיני הלך לבי
und an meinen Händen ein Makel klebt,	ובכפי דבק מאום:
8 so will ich säen, aber ein anderer soll es essen,	8 אזרעה ואחר יאכל
und meine Sprößlinge sollen entwurzelt werden.	וצאצאי ישרשו:
9 Wenn sich mein Herz um einer Frau willen betören ließ,	9 אם־נפתה לבי על־אשה
und ich an der Tür des Nächsten lauerte,	ועל־פתח רעי ארבתי:
10 so soll meine Frau für einen anderen mahlen[90],	10 תטחן לאחר אשתי
sollen andere auf ihr knien.	ועליה יכרעון אחרין:
11 Denn das ist eine Schandtat und	11 כי־היא[92] זמה
ein Vergehen, das vor den Richter gehört[91].	והוא עון פלילים:
12 Denn ein Feuer ist es,	12 כי אש היא
das bis zum Abgrund frißt	עד־אבדון תאכל
und meinen ganzen Ertrag verbrennt.	ובכל־תבואתי תשרש:

als ausländische "Kaufleute" versteht. Vgl. ders., Fremdlinge, 134. Vgl. jedoch die Belege für nicht ethnisch fremde זרים Prov 14,10; 27,2; Hi 19,15; Ps 69,9.

87 So die beschwerliche Arbeit Prov 10,22; 14,23; Ps 127,2; vgl. Gen 3,12; Prov 15,1 (metaphorisch: beschwerliche Rede).

88 Es ist so bekannt, daß es als 'verblaßte' Metapher zu bezeichnen ist.

89 Vgl. כלה שאר Ps 73,26; כלה כח Ps 71,9; כלה רוח Ps 143,7; כלה בשר Hi 33,21.

90 G.Fohrer plädiert für die nif.-Form תִּטָּחֵן und erkennt in beiden Sätzen eine sexuelle Demütigung der Frau. Vgl. ders., Hiob, KAT XVI, 423.425.

91 Im Anschluß an V.28 ist פלילי zu lesen. Vgl. a.a.O., 425.

92 So Qere. Vgl. dagegen V.11b, bei dem הוא Qere ist.

Hi 31,7-12 steht im Kontext der Schlußrede Hiobs (31,1-40), die als "Höhepunkt, Ziel und Ende des Dialogteils"[93] zwölf mögliche Verfehlungen zurückweist[94]. Die aufgeführten Fälle benennen vor allem soziale Vergehen. Dabei wird die Begehrlichkeit unmittelbar vor den Ehebruch gestellt und die Leidenschaft mit dem Feuer verglichen[95]. Bemerkenswert ist, daß die Strafe nicht nur den Täter, sondern auch dessen Frau (V.10) und Nachkommen (V.8)[96], somit seine ganze Familie, trifft. Ehebruch ist nach V.11 ein Vergehen, das gerichtlich zu verfolgen ist[97].

Da der Hiobdialog gewöhnlich zeitgleich mit Prov 1-9 in persische Zeit datiert wird[98], sind die Übereinstimmungen zu Prov 5 in Thematik und Wortgebrauch nicht mit dem Phänomen der anthologischen Bezugnahme zu beschreiben[99]. Jedoch macht der Hiobtext deutlich, daß Ehebruch mit einer verheirateten Frau, egal welcher Nationalität, verheerende Folgen für die eigene Familie, den guten Ruf und für das eigene Leben hat.

Der Schlußabschnitt Prov 5,21-23 bietet die theologische Bewertung des Dargelegten. Das zeigt sich an der Nennung des Gottesnamens und am Wortgebrauch. עון und חטאת (V.22) sind im Alten Testament synonyme Grundbegriffe für Vergehen aller Art, die "zur formalen Disqualifizierung bestimmter Handlungen, Verhaltensweisen oder Zustände und ihrer Folgen - und dies in ausdrücklich theologischen Zusammenhängen"[100] verwendet werden. Dabei ist es unerheblich, ob diese wissentlich oder unwissentlich geschehen sind[101]. Es handelt sich um theologisch gefüllte Begriffe, insofern im Rahmen alttestamentlichen Daseinsverständnisses Vergehen an Mitmenschen und Umwelt als Vergehen an der von JHWH bestimmten Ordnung aufgefaßt werden[102]. Daß eine strenge Unterscheidung von Tat und Straffolge nicht sinnvoll ist[103], zeigt V.22b

---

93 F.Hesse, Hiob, ZBK.AT 14, 170.

94 Zur Reihenbildung vgl. ebd., Anm.197; zur Schichtung von Hi 31 V.Maag, Hiob, 153. Maag versteht die "negativen Konfessionen" Hi 31,1-34.38-30 als "Moral-Paraphrase" und als sekundäre Ausweitung der Hiob-Klage 31,35-37, die er ihrerseits der zweiten Rezension zuordnet (a.a.O., 203). Zu religionsgeschichtlichen Parallelen des Reinigungseides vgl. G.Fohrer, Hiob, KAT XVI, 429.

95 Vgl. das analoge Phänomen in Prov 6,20ff. unten, S.161.

96 צאצאי wird meist metaphorisch als "Nachkommen" verstanden. Vgl. etwa N.C.Habel, Job, OTL, 433.

97 So G.Fohrer, Hiob, KAT XVI, 435; N.C.Habel, Job, OTL, 434; Vgl. jedoch E.A. Speiser, Stem *pll*, 301-306. Speiser hat für פלל die allgemeinere Bedeutung "abschätzen/beurteilen" erhoben. Eine solch geringfügige Anklage ist in Hi 31,12 aufgrund des Kontextes jedoch unwahrscheinlich.

98 Vgl. etwa O.Kaiser, Einleitung, 393; G.Fohrer, Hiob, KAT XVI, 42, mit ausführlicher Begründung.

99 Eine eingehendere Untersuchung der literarischen Interdependenz von Hi 31 und Prov 5 würde den Rahmen dieser Textanalyse sprengen. Die Frage stellt sich ähnlich im Blick auf das Hohe Lied. Siehe unten, S.134.

100 R.Knierim, Art.: עָוֹן, THAT II, 244.

101 Vgl. a.a.O., 246, sowie R.Knierim, Art.: חטא, THAT I, 545.

102 Vgl. a.a.O., 546.

103 Die verkehrte Tat bewirkt eine Verkehrung des Täters (Prov 2,15). Vgl. die Über-

mit Hilfe des Bildes der Stricke, in denen sich der Täter verfängt, auf: Wie alle Verfehlungen bleibt der Umgang mit der 'fremden Frau' an dem Mann haften, läßt ihn taumeln, allerdings nicht vor Glück (V.19b), sondern vor Unglück (V.23b). Indem der *Maschal* in V.21 betont, daß JHWH den Weg aller Menschen beobachtet, stellt er dessen Urteil als unausweichlich vor Augen und postuliert einen ungebrochenen Tun-Ergehen-Zusammenhang. Die Erläuterung V.22f. bezieht sich auf den, der die vorhergehende Mahnung nicht annimmt: Er wird seinen Taten entsprechend zugrunde gehen. V.23 schließlich verknüpft *Maschal* und Rede durch die Aufnahme von Stichworten und postuliert den Tod eines jeden unbelehrbaren Toren.

3.4 Sozialgeschichtliche Daten

3.4.1 Der palästinische Hintergrund

Die in Prov 5 genannten Realien haben palästinisches Kolorit.

נפת begegnet ausschließlich in weisheitlicher Literatur[104] als Parallelbegriff zu דבש, das im Alten Testament ein süßes Nahrungsmittel[105] bezeichnet. Die Bedeutung "aus den Waben fließender Honigseim" wird aus נפת צופים (Ps 19,11), das parallel zu דבש steht, erschlossen. Bienenzucht ist für Ägypten belegt und wurde nach Edward Neufeld mit hoher Wahrscheinlichkeit auch in Palästina seit der frühen Eisenzeit ausgeübt[106]. Die Formel ארץ זבת חלב ודבש als Bezeichnung für das verheißene Land[107] hat entweder den wilden Honig oder aber den Saft reifer Datteln und das Mark reifer Feigen als realen Hintergrund[108]. Sie umschreibt gesegneten Wohlstand und paradiesische Fülle und entstammt priesterlicher "Predigttradition"[109].

Öl gehört neben Feigen und Wein zu den Kulturgütern Palästinas seit frühester Zeit[110]. Der Ölbaum ist in seiner wilden Form (*Olea europaea*

---

setzungsvorschläge R.Knierims zu עון, in: Art.: עָוֹן, THAT II, 245.

104 Vgl. Prov 24,13; 27,7 sowie die Belege mit metaphorischer Bedeutung: Ps 19,11 (Torapsalm); Prov 5,3; Cant 4,11.

105 Vgl. A.Caquot, Art.: דְּבַשׁ, ThWAT II, 135-139. Nach Caquot, a.a.O., 136, ist die Bedeutung "Bienenhonig" nicht gesichert, und aus den alttestamentlichen Stellen kaum zu erheben.

106 Vgl. E.Neufeld, Apiculture, 219-247. Anders A.Caquot, Art.: דְּבַשׁ, ThWAT II, 136.

107 Vgl. Ex 3,8.17; 13,5; 33,3; Lev 20,24; Num 14,8; 16,13.14; Dtn 6,3; 11,9; 26,9.15; 27,3; Jos 5,6; Jer 11,5; 32,22.

108 Vgl. Dtn 8,7-10 und die Beschreibung des Landes und seiner Güter in der Sinuhe-Erzählung (um 1950 v.Chr.) in: TGI², 4.

109 J.G.Plöger, Deuteronomium, 91. Ihm folgt A.Caquot, Art.: דְּבַשׁ, ThWAT II, 139.

110 Vgl. die Beschreibung in: TGI², 4 und das Palastrelief Sanheribs (um 700 v.Chr.),

ssp. *sylvestris* Rony) bis heute in Palästina anzutreffen[111]. 1984ff. wurden in Ekron (*Ḫirbet el-muḳanna'*) 102 Olivenpressen und Hunderte von Vorratsgefäßen ausgegraben, die eine industrielle Ölproduktion seit dem 7. Jahrhundert v.Chr. belegen[112]. Eine großflächige Umstellung des Anbaus auf die Exportgüter Öl und Wein ist für die spätpersische Zeit wahrscheinlich[113].

Der Prov 5,4 genannte Wermut ist eine halbsträuchige, 30-40 cm hohe Steppenpflanze, die winzige Blüten trägt und bitter schmeckt, aber ungiftig ist. In Palästina verbreitet ist die Art *Artemisia herba-alba* Asso[114]. Im Alten Testament findet sie sich an fünf von acht Stellen als Synonym zu Gift. Die Wendung "mit Wermut speisen" gehört zu den prophetischen Gerichtsankündigungen[115]. Dtn 29,17 gebraucht das Bild der Wurzel, die Wermut als Frucht trägt, neben dem des Mannes oder der Frau, der oder die fremden Göttern dient.

Das parallel zu Wermut verwendete Bild des חרב פיות nennt eine zweischneidige Stichwaffe, die je nach Länge als Dolch oder Schwert zu bezeichnen ist[116]. Klingen solcher Waffen, die auch noch in der Eisenzeit meist aus Bronze gefertigt wurden[117], sind in Palästina für alle Epochen belegt[118]. חרב ist nach Ausweis zahlreicher alttestamentlicher Stellen eine Kriegswaffe[119]. Lang- und Kurzschwerter wurden im griechischen Heerwesen seit dem 5. Jahrhundert v.Chr. und damit auch von griechischen Söldnern im perserzeitlichen Palästina verwendet[120]. Metaphorisch wird חרב vor allem mit Rede oder Zunge verbunden[121], die dadurch als verletzende und tötende charakterisiert werden.

---

das die Landschaft um Lachisch durch Weinstöcke, Feigen- und Ölbäume charakterisiert, in: O.Keel/M.Küchler/C.Uehlinger, Orte I, 75.

111 Vgl. a.a.O., 78f. mit Hinweisen zur Ölgewinnung und -verwendung.

112 Die sog. industrial zone liegt in einem Gürtel entlang der eisenzeitlichen Stadtmauer innerhalb dieser in Str.IC/IB. Vgl. T.Dothan/S.Gitin, IEJ 35 (1985), 69-71; IEJ 36 (1986), 106f.; IEJ 37 (1987), 65f.

113 Vgl. H.G.Kippenberg, Religion, 45-47.53. Siehe auch oben, S.52.

114 Vgl. O.Keel/M.Küchler/C.Uehlinger, Orte I, 66.

115 Vgl. Jer 9,14; 23,15; sowie Thr 3,15.

116 Der hebräische Begriff differenziert nicht. Vgl. H.Weippert, Art.: Dolch und Schwert, BRL^2, 57.

117 Vgl. a.a.O., 58.

118 Zu Typologie und Abbildungen vgl. a.a.O., 58ff.

119 Vgl. die nach Traditionen differenzierende Auflistung der Stellen durch O.Kaiser, Art.: חֶרֶב, ThWAT III, 167f.

120 Die Schwerbewaffneten waren mit langem Schwert, die Leichtbewaffneten z.T. mit Kurzschwert ausgestattet. Vgl. P.Welten, Geschichte, 106f.

121 Vgl. Prov 12,18; 25,18; 30,14; Ps 59,8; 64,4.

3.4.2 Die Gemeinschaft als קהל und עדה

In Prov 5,14 begegnen mit קהל und עדה zwei bisher ungenannte Größen, die die außerfamiliäre Öffentlichkeit bezeichnen. Da die nachexilischen Belege im Rahmen der vorliegenden Arbeit von besonderem Interesse sind, soll die Verwendung des Begriffs קהל in Esr, Neh und Chr ausführlicher dargestellt werden.

Mit קהל wird im Alten Testament zunächst eine Ansammlung von Menschen bezeichnet[122], so daß der Begriff "erst durch den Kontext im Hinblick auf den Personenkreis und/oder den Zweck der Ansammlung qualifiziert werden muß"[123]. Ältester, vordeuteronomischer Beleg ist vermutlich Gen 49,6, wo קהל als Parallelbegriff zu סוד eine Versammlung von Leuten um Simeon und Levi bezeichnet[124]. קהל wird bevorzugt in der deuteronomisch-deuteronomistischen Literatur zur Bezeichnung der religiös-kultischen Versammlung verwendet[125], so etwa im sog. Gemeindegesetz Dtn 23,2-9[126]. Gemäß der deuteronomistischen Stelle Dtn 5,22 ist קהל die Versammlung Israels zum Empfang des Dekalogs. In der Grundschicht der Priesterschrift findet sich der Begriff in der technischen Bedeutung einer Ansammlung von Menschen[127]. In jüngeren Schichten läßt sich jedoch eine Entwicklung von קהל zum theologischen *terminus*, der nun synonym zu עדה für die institutionelle Kultversammlung verwendet wird[128], nachweisen. In den Psalmen bezeichnet קהל die gottesdienstliche Versammlung[129].

Die Verwendung des Begriffs in Esr/Neh ist von derjenigen in Chr zu unterscheiden. Gemäß Esr 2,64 par. Neh 7,66 bezeichnet כל־הקהל die Gemeinschaft der Heimkehrer und ihrer Familien. Darüber hinaus findet sich der Begriff in Esr nur noch in Kapitel 10, dort allerdings mit vier Belegen: In Esr 10,1 benennt er ganz technisch eine Ansammlung von Männern, Frauen und Kindern[130]. Nach 10,8 werden alle ehemals Exilierten, die sich zum קהל הגולה rechnen, einberufen. כל־הקהל bezeichnet in 10,12 alle Männer Judas und Benjamins, die auf die Anklage Esras hinsichtlich der Mischehenpraxis antworten. Sie bestellen gemäß 10,14 Vertreter (שׂרינו), die zusammen mit den Stadtältesten Jerusalems (זקני־עיר) und Richtern aus jeder anderen Stadt (ועיר ושפטיה) die Angelegenheit in einer Ausschußsitzung regeln. Die Tagenden werden in 10,16 als ראשי האבות לבית אבתם bezeichnet. Leonhard Rost folgert angesichts Esr 10,8.12.14: "Der קהל erscheint hier als eine Organisation, die die politische Vertretung der Rückwanderergemeinde ist. Wer ausgeschlossen wird, verliert seine politischen Rechte."[131]

---

122 Zur Distribution der Belege vgl. H.-P.Müller, Art.: קהל, THAT II, 611.

123 F.-L.Hossfeld/E.-M.Kindl, Art.: קָהָל IV, ThWAT VI, 1210. Zur Etymologie des Begriffs vgl. H.-J.Fabry, Art.: קָהָל I-III, ThWAT VI, 1206.

124 Zu den Belegen für die kriegerische Versammlung vgl. H.-P.Müller, Art.: קהל, THAT II, 611f.

125 Frauen, Kinder und sogar גרים gehören nach Jos 8,35 (dtr.) zum קהל.

126 Zur differenzierten Bedeutung der Vorkommen vgl. F.-L.Hossfeld/E.-M.Kindl, Art.: קָהָל IV, ThWAT VI, 1211f.

127 Vgl. etwa Gen 28,3; 35,11; 48,4; Ex 12,6; Num 10,7; 14,5; 20,4.6.

128 Vgl. F.-L.Hossfeld/E.-M.Kindl, Art.: קָהָל IV, ThWAT VI, 1214f. und Lev 4,13.14.

129 Vgl. Ps 22,26; 35,18; 40,10f; 89,6; 107,32; 149,1.

130 Vgl. dazu Neh 5,1 (העם ונשׁיהם) und Neh 8,2.

131 L.Rost, Vorstufen, 24.

In Neh 5,13 wird der von Nehemia vorgeschlagene Schuldenerlaß durch den קהל bestätigt. Die Zuhörerschaft der Gesetzesvorlesung wird in Neh 8,2 הקהל מאיש ועד אשה וכל מבין לשמע genannt. Nach Neh 8,17 feiert der קהל der Heimgekehrten das Laubhüttenfest. Beim Rückbezug auf das Gemeindegesetz Dtn 23,3 in Neh 13,1 ist bemerkenswert, daß die Wendung קהל יהוה durch קהל האלהים ersetzt wird. Die Stellen in Esr/Neh mit Ausnahme von Esr 10,1 zeigen somit den קהל als Versammlung der Heimkehrerfamilien, die zur Regelung vielfältiger gemeinschaftlicher Belange bei Bedarf zusammentritt. Ob es sich um eine politische oder kultische Versammlung handelt, ist nicht zu unterscheiden[132]

Die Chronikbücher übernehmen den Begriff קהל aus dem deuteronomistischen Geschichtswerk[133], verwenden ihn dann aber häufig in Eigenformulierungen und Sondergut-texten[134]. Der Chronist versteht gemäß IChr 28,8 כל־ישׂראל in Aufnahme deuteronomisch-deuteronomistischer Tradition als קהל־יהוה, der sich an den Gesetzen orientieren soll. In weiteren Stellen tritt der קהל als Kultgemeinschaft an hervorgehobenen Punkten der dargestellten Geschichte auf, etwa zur Einholung der Lade[135], zu Opfer[136] und Gebet[137] sowie zu Reform[138] und Passafest des Hiskia[139]. Allerdings gehen die in den Texten zur Sprache kommenden Ereignisse weit über den kultischen Bereich hinaus. So sind etwa bei der Heimholung der Lade, bei Hiskias Reform und der Verschiebung des Passafestes deutlich politische Optionen auszumachen. Der häufige Gebrauch der Wendung כל־הקהל[140] legt nahe, den קהל als Institution der Gemeinschaft zu verstehen[141]. Der קהל tritt als Beratungsgremium auf[142], wirkt bei wichtigen Entscheidungen, etwa im Zusammenhang mit kriegerischen Auseinandersetzungen[143], mit und regelt die Versorgung von Priestern und Leviten[144].

Demgegenüber fehlt der Begriff עדה in Dtn, Esr, Neh und Chr[145]. 129 der 149 alttestamentlichen Belege finden sich im Hexateuch[146]. עדה wurde wohl erst in der priesterschriftlichen Schule geprägt und begegnet vor allem in späten Schichten in gedanklichem Zusammenhang mit deren Theologie des אהל־מועד[147]. Der Begriff bezeichnet das sich

---

132 Vgl. das analoge Ergebnis J.Hausmanns bezüglich der Vorstellung vom 'Rest'. Eine Differenzierung zwischen Nation und Kultgemeinde ist demnach nicht sinnvoll. Vgl. dies., Rest, 237-246.

133 Vgl. IIChr 6,3.12; 7,8 par. IReg 8 (Tempeleinweihung). Das Verb קהל hif. wird noch IIChr 5,2 gebraucht.

134 Vgl. J.Hausmann, Rest, 238, und die differenzierte Behandlung der Stellen durch F.-L.Hossfeld/E.-M.Kindl, Art.: קָהָל IV, ThWAT VI, 1215-1217.

135 Vgl. IChr 13,2.4 sowie IIChr 5,2.

136 Vgl. IIChr 1,3.5.; 29,31.32.

137 Vgl. IChr 29,20; IIChr 20,5; 29,28.

138 Vgl. IIChr 29,20.28.31.32.

139 Vgl. IIChr 30, *passim*: In V.25 schließt קהל die Flüchtlinge aus dem Nordreich ein.

140 Vgl. IChr 13,4; 29,1.10.20; IIChr 1,3; 29,28; 30,2.4.23; 31,18.

141 Dagegen betonen F.-L.Hossfeld und E.-M.Kindl im Blick IIChr 29f. v.a. die Grundbedeutung "Ansammlung einer Menge". Vgl. dies., Art.: קָהָל IV, ThWAT VI, 1215f. und L.Rost, Vorstufen, 29.

142 Vgl. II Chr 30,2.4.23 sowie IChr 13,4.

143 Vgl. IIChr 20,14; 28,14.

144 Vgl. IIChr 31,18.

145 עדת ישׂראל in IIChr 5,6 ist aus der Vorlage IReg 8,5 übernommen.

146 Vgl. H.-J.Fabry/H.Ringgren/J.Levy/J.Milgrom, Art.: עֵדָה, ThWAT V, 1079.

147 So mit K.Elliger, Leviticus, 70 gegen J.Levy/J.Milgrom, Art.: עֵדָה I-IV, ThWAT V, 1079-1093, die eine Frühdatierung von P vertreten und עדה als alte Institution

um das Heiligtum versammelnde Gottesvolk[148].

עדה ist in Prov 5,14 *hapax legomenon*. Dagegen begegnet קהל im Proverbienbuch an drei Stellen. In 21,16 erscheint er im Rahmen einer Todesmetapher - קהל רפאים[149], in 26,26 in ähnlicher Ausrichtung wie 5,14:

> Es verbirgt sich Haß (שׂנא) unter Betrug,
> Seine Bosheit (רעתו) wird im קהל aufgedeckt. (Prov 26,26)

Angesichts dieser Parallele erhebt sich die Frage, inwiefern dem קהל richterliche Funktionen zugeschrieben werden[150]. Einige weitere Stellen legen dies nahe.

In priesterlich bearbeiteter Tradition[151] wird עדה als Vollzugsorgan der Steinigung des Gotteslästerers (Lev 24,16) und des Sabbatübertreters (Num 15,35) genannt. In Jos 20,6.9 ist vom Gericht der עדה im Falle des Totschlags im Gegensatz zur Blutrache die Rede. In Ez 16,40 und 23,47 wird den als Ehebrecherinnen gezeichneten Frauengestalten Jerusalem bzw. Juda und Israel das Todesurteil durch Steinigung seitens des קהל angedroht[152]. Hermann Schulz hat die These vertreten, bei Vergehen, die die Todesstrafe nach sich zögen, trete die Ortsgemeinde als kultische Versammlung zum Gericht zusammen[153]. Seines Erachtens stehen derartige sakrale Gerichtsverfahren im Hintergrund der deuteronomistischen Texte IReg 21; Jer 7 und Jer 26,7ff.[154].

Allerdings ist zu beachten, daß in persischer Zeit eine eindeutige Trennung von politischer und kultischer Versammlung anhand der einschlägigen Texte nicht belegt werden kann. Da zudem umstritten ist, ob die Todesstrafe überhaupt jemals angewandt wurde[155], lassen sich die von Schulz genannten Stellen schwerlich für die Rechtspraxis der nachexilischen Gemeinschaft auswerten. Texte wie Esr 7,26; Hi 31,7-12 und Prov

---

der Nomadenzeit verstehen. Zur späten Entstehung des Begriffs vgl. schon L.Rost, Vorstufen, 38f.

148 Vgl. etwa Lev 4,13.15; 8,3-5; 9,5; 10,17; 19,2; 24,14.16. Nach L.Rost, Vorstufen, 59f., verweist die Verwendung von עדה für eine nach Vaterhäusern gegliederte, sich um das Heiligtum sammelnde Gemeinde auf nachexilische Verhältnisse. Das zeigt, daß Rost noch - seiner Zeit entsprechend - das unpolitisch verstandene Bild des nachexilischen Israel vor Augen hat.

149 Hier klingt die mythische Vorstellung der Versammlung göttlicher Wesen an. Vgl. H.-P.Müller, Art.: קָהָל, THAT II, 614f. Siehe oben, S.104f.

150 Vgl. Hi 30,28 sowie L.Rost, Vorstufen, 86: "Hier [sc. Prov 5,14] ist עדה die Rechtsgemeinde und steht parallel dem Wort קהל, dem Aufgebot zur Gerichtssitzung."

151 Vgl. K.Elliger, Leviticus, HAT I/4, 330f., der Lev 24,16 zur Vorlage rechnet, deren Alter allerdings nicht präzisiert.

152 Während Ez 16,40 nach W.Zimmerli, Ezechiel 1-24, BK.AT XIII/1, 363, zur Grundschicht aus dem frühen 6.Jh. zu rechnen ist, gehört Ez 23,47 zu einem sekundären, aus aus Zitaten zusammengesetzten Sonderstück (a.a.O., 537).

153 H.Schulz, Todesrecht, 114f.

154 Vgl. a.a.O., 115-129.

155 Vgl. die Textanalyse zu Prov 6, unten, S.148-153.

5,12-14 zeigen zwar, daß eine gerichtliche Verfolgung von Vergehen auch in nachexilischer Zeit im Rahmen einer Art 'Selbstorganisation' der Gemeinschaft vorgesehen war, sind jedoch nicht direkt als historisch zutreffende Notizen verwendbar. So führt Esr 7,26 Entwurzelung[156], Tod, Geldstrafe oder Gefängnis unter den möglichen Strafen für Vergehen gegen das Gesetz Gottes und das des Großkönigs an. Allerdings versteht Galling die in Esr 7,25 genannte Einsetzung von Richtern als sekundären Zusatz aus der Zeit um 300 v.Chr.[157] Zudem sind Umfang und Inhalt des Esra-Gesetzes offen.[158]

Auch die in Teil II der vorliegenden Untersuchung vorgestellten Studien zur nachexilischen Zeit rechnen mit Organen judäischer Selbstverwaltung zur Regelung öffentlicher Belange. Allerdings wird dazu nicht der קהל angeführt, sondern die Oberhäupter der Familien, so etwa die in Esr 5,5.9 als שבי יהודיא Bezeichneten[159]. Im Blick auf die Belege in Esr 10 versteht Hoglund den קהל als judäisches Kollektiv, das unter persischer Kontrolle das Ackerland wirtschaftlich nutzt[160]. Demgegenüber interpretiert Albertz wohl zutreffender den קהל als zu bestimmten Anlässen einberufene Versammlung der nachexilischen Gemeinschaft[161]. Aufgrund der Berichte in Neh 5 und Esr 10 scheint die Funktion des קהל im Bereich einer öffentlichen Diskussion um und Sanktion von Verhaltensweisen einzelner Menschen oder Gruppen, deren Folgen die gesamte Gemeinschaft betreffen, zu liegen. Inwiefern die in Esr 10 berichteten Maßnahmen hinsichtlich einer Mischehenscheidung allerdings rechtlich bindenden Charakter hatten, ist aufgrund der tendenziösen Darstellung[162] nicht zu entscheiden.

Festzuhalten bleibt, daß eine קהל genannte Volksversammlung und eine עדה genannte, sich um das Heiligtum scharende, Versammlung in nachexilischen Schriften begegnen. Die Funktionen des קהל umfassen kultische und politische Angelegenheiten, mithin die Regelung aller öffentlich relevanten Probleme. Der Hinweis auf beide Größen in Prov 5,14 ist als

---

156 W.Rudolph, Esra, HAT I/20, 74 und K.Galling, Chronik, ATD 12, 203, fassen dies als Ausschluß aus der Gemeinschaft auf.

157 Vgl. a.a.O., 206.

158 Siehe die Diskussion im Zusammenhang der Reichsautorisation oben, S.54f.

159 Nach J.P.Weinberg, Partikulargewalt, 33, im Anschluß an K.Galling, Studien, 96, bezeichnet die Wendung ein Zwölfmännergremium. R.Albertz, Religionsgeschichte 2, 472f., identifiziert שבי יהודיא, חורים und ראשי אבות und versteht sie als Ältestenrat.

160 Vgl. K.G.Hoglund, Administration, 239.

161 Vgl. R.Albertz, Religionsgeschichte 2, 473.

162 Siehe den Exkurs zu Esr 9f.; Neh 13,23ff. oben, S.60-64.

Aufnahme beider Haupttraditionen des Pentateuch zu verstehen. Bezeichnet wird hier nicht ein beliebiges Forum, sondern die Versammlung der Gemeinschaft, deren Mitglied der Angeredete ist. Der Satz impliziert eine öffentliche Ahndung oder Verfolgung eines im Privaten begangenen Vergehens[163]. Aufgrund der massierten Belege für קהל in Esr 10 und der Schilderungen in Prov 5,9f., die die Verwüstung durch ausländische Heere anklingen lassen, ist das Eingehen einer Mischehe oder der Ehebruch mit einer ethnisch fremden Frau als Hintergrund von Prov 5,1-14 denkbar. Die Parallele Hi 31,7-12 thematisiert außerdem den Ehebruch mit der Frau des Nächsten und zieht die Möglichkeit der gerichtlichen Verfolgung in Betracht.

Der Annahme, Prov 5,14 verweise auf eine Rechtspraxis[164], die die Todesstrafe für Ehebruch verhängt, stehen zwei Überlegungen entgegen. Einerseits muß der Verlust der Eigenstaatlichkeit Judas in nachexilischer Zeit berücksichtigt werden. Eine solche Praxis ist nur vorstellbar, wenn man annimmt, daß die Pentateuch-Gesetze durch die persische Zentralgewalt anerkannt waren und die Durchsetzung des Rechts den lokalen Gremien übertragen wurde. Da diese sog. "Reichsautorisation" hinsichtlich der judäischen Gemeinschaft eine bisher nicht ausreichend erforschte Hypothese darstellt[165], ist die Durchführung von Todesrechtsverfahren nicht zweifelsfrei zu konstatieren. Andererseits erscheinen im Rahmen der 'Selbstorganisation' weniger drastische Sanktionen, etwa der Ausschluß aus der Gemeinschaft, als ebenso wirksame Mittel, eine Warnung wie Prov 5,14 zu untermauern.

Der Text Prov 5 jedenfalls hält die konkreten Folgen in der Schwebe. Das "Unglück" (רע), das nach V.14 den Angeredeten ereilt, ist als eine erzwungene Scheidung von der ethnisch fremden Frau oder als ein Ausschluß aus der Gemeinschaft zu interpretieren. Es stellt das Gegenteil dessen dar, was Prov 3,4 als Ziel der Unterweisung pointiert formuliert:

> ומצא חן ושׂכל־טוב בעיני אלהים ואדם
> Damit du Gunst und gutes Ansehen findest
> in den Augen Gottes und der Menschen.

3.5 Metaphorik

In den Beschreibungen der Frauengestalten in Prov 5 werden zahlreiche Metaphern verwendet. Prov 5,3-6 nimmt die 'fremde Frau' in den Blick,

---

163 Im Bereich der nachexilischen "Bürger-Tempel-Gemeinde" existiert allerdings kein Privatleben im heutigen, okzidental-bürgerlichen Sinn.

164 Zur kontroversen Diskussion der einschlägigen Gesetzestexte siehe unten, S.148f.

165 Siehe oben, S.54f. und S.64.

wobei die Textstruktur eine Bewegung nahelegt: Der Beschreibung von erstem (V.3) und letztem Eindruck (V.4) folgt ein Abstieg, dessen Dynamik am Ende zunimmt. Bildspender für die Metaphern sind menschliche Körperteile (V.3ab.5a), Naturprodukte (V.3ab.4a) und militärisches Gerät (V.4b). In V.5f. finden sich die bereits aus Prov 2 bekannte Gesamtmetapher "Lebensweg" sowie Todesmetaphorik.

Zunächst soll kurz auf die sogenannte Liebeslyrik eingegangen werden. Die lautmalerische Beschreibung der Lippen der Fremden **נפת תטפנה שׁפתי זרה** (V.3a) hat in Cant 4,11 eine Parallele, in der die Lippen der "Braut" genannt sind. Dieser erotische Aspekt der 'Fremden' ist in Prov 5,3a mitzuhören. Er wird in V.15-19 am Beispiel der eigenen Frau breiter entfaltet.

Prov 5,15f. erinnert mit der metaphorischen Rede vom "Trinken aus dem Brunnen" an Cant 4,15, eine Stelle, in der die Geliebte als paradiesischer Garten und bewässerter Park[166] mit allerlei duftenden Bäumen und Sträuchern beschrieben wird:

> מעין גנים באר מים חיים ונזלים מן־לבנון
> Eine Quelle der Gärten (bist du), ein Brunnen mit fließendem Wasser, wie es vom Libanon strömt. (Cant 4,15)

Die Wasser sind in beiden Texten Metaphern für die Lebendigkeit und Frische der Frau, für ihre Liebesfähigkeit. Im folgenden Lied Cant 4,16-5,1, das eng auf Cant 4,12-15 bezogen ist[167], fordert die Frau den Mann auf, in ihren Garten zu kommen und seine Früchte zu genießen, eine in diesem Kontext eindeutige Aufforderung, mit ihr zu schlafen. Der Geliebte erwidert in Cant 5,1:

Ich komme in meinen Garten, meine Schwester, Braut.	באתי לגני אחתי כלה
Ich pflücke meine Myrrhe samt meinem Balsam.	אריתי מורי עם־בשׂמי
Ich esse meine Wabe samt meinem Honig.	אכלתי יערי עם־דבשׁי
Ich trinke meinen Wein samt meiner Milch.	שׁתיתי ייני עם־חלבי
Eßt, Freunde, trinkt und berauscht euch an der Liebe.	אכלו רעים שׁתו ושׁכרו דודים

Essen und Trinken umschreiben hier metaphorisch den Liebesgenuß[168]. Eine analoge Metapher findet sich in Prov 30,20, allerdings mit negativer Bewertung:

So ist der Weg der ehebrechenden Frau:	כן דרך אשׁה מנאפת
Sie ißt und wischt sich den Mund	אכלה ומחתה פיה
und spricht: Ich habe nichts Schlimmes getan.	ואמרה לא־פעלתי און

166 Ikonographische und literarische Parallelen vom 3. bis ins 1.Jt. und noch aus arabischer Liebesdichtung führt O.Keel, Hohelied, ZBK.AT 18, 158-173, an.

167 G.Gerleman, Hohelied, BK.AT XVIII, 157 versteht Cant 4,12-5,1 als ein einziges Lied.

168 Vgl. die Textanalyse zu Prov 9,17 unten, S.230.

Die Übereinstimmung in der Wortwahl zwischen Prov 5,3a.15f. und Cant 4,11.15 wirft die Frage auf, ob der Proverbientext auf das Hohe Lied anthologisch Bezug nimmt, mithin Cant 4,9-11 und 4,12-15 schriftlich vorgelegen haben. Hinsichtlich der Datierung des Hohen Liedes wird angenommen, das Buch enthalte bis in die Königszeit zurückreichende Traditionen[169], die in persischer[170] oder erst hellenistischer Zeit[171] gesammelt und redigiert wurden. Daher ist die terminologische Ähnlichkeit zwischen dem Proverbientext und Cant 4f. als Anleihe beider Texte an der älteren Tradition der Liebesdichtung zu verstehen.

Prov 5,15-20 empfehlen ein Liebesverhältnis des Angesprochenen zur "Frau seiner Jugend". Der Ausdruck bezeichnet nach Mal 2,14f.[172] und Jes 54,6 die in jungen Jahren geheiratete Frau[173]. Eine solch positive Einschätzung der Ehefrau begegnet im Proverbienbuch selten[174], so daß Jutta Hausmann im Blick auf die älteren Sprüchesammlungen feststellt: "Eine positive sexuelle Beziehung zwischen Mann und Frau wird nicht zu Sprache gebracht."[175]

Die Prov 5,15-18a gebrauchten Begriffe bezeichnen Wasserbehälter - im Singular - und Wassermengen - im Plural:

V.15a בור - Zisterne מים - Wasser
V.15b באר - Brunnen נזלים - fließende (Wasser)[176]
V.16a מעינים - Quellen
V.16b פלגי־מים - Wasserbäche
V.18a מקור - Quellort

Bildspendend ist somit die alltägliche Erfahrung im Umgang mit Wasser, das in Palästina aufgrund der klimatischen Bedingungen lebensnotwendig und kostbar ist[177]. Wasser und Wasserstellen begegnen im Alten

169 Vgl. G.Gerleman, Hohelied, BK.AT XVIII, 76f. Während Gerleman den Großteil des Materials in die frühe Königszeit datiert, plädiert O.Keel für die späte Königszeit. Vgl. ders., Hohelied, ZBK.AT 18, 14.

170 So O.Keel, Hohelied, ZBK.AT 18, 12-14.

171 Vgl. O.Kaiser, Einleitung, 365. H.P.Müller, Hohelied, ATD 16/2, 6.

172 Vgl. die ausführliche Interpretation durch G.P.Hugenberger, Marriage, 28-30.

173 Vgl. die "Tage der Jugend" als Tage der Liebe JHWHs zu Jerusalem als Frau in Ez 16,22.43.60. Der Begriff in Mal 2,14 enthält nach G.P. Hugenberger, Marriage, 103, eine Anspielung auf die Zeit der ersten Verliebtheit.

174 J.Hausmann, Studien, 150, zählt nur Prov 18,22 und 19,14 als eindeutig positive Aussagen auf. Sie führt (a.a.O., 161) die große Anzahl kritisch urteilender Sprüche darauf zurück, daß ein gestörtes Verhältnis der Ehepartner zueinander zum Gegenstand weisheitlicher Reflexion werde, während ein positives als selbstverständlich vorausgesetzt sei.

175 J.Hausmann, Studien, 159. Zum Zahlenspruch Prov 30,18f. vgl. a.a.O., 160.

176 Gemeint sind wohl Bäche und Rinnsale, also nicht aus Brunnen fließende Wasser.

177 O.Keel betont im Blick auf die Gartenmetapher, die Cant 4,9ff. zugrunde liegt,

Testament in metaphorischer Rede häufiger, einerseits als Bilder für Lebensfülle[178], andererseits als Bilder für Chaos und Bedrohung[179]. In Prov 5 sind erstere - Frische, Lebendigkeit - in Anlehnung an die Liebeslyrik des Hohen Liedes im Blick. Dabei sind die Wasserstellen metaphorische Prädikate des Satzes "deine Frau ist...", die Wassermengen Prädikate des Satzes "ihre Liebeslust ist..."[180]. Die Deutung dieser Metaphern hat von der Parallelisierung von מקורך und אשׁת נעורך[181] in V.18 auszugehen. Die eigene Frau ist ein Brunnen[182], dessen Wasser nur ihr Mann genießen darf. Diese Teilhabe wird in Prov 5,17 ausdrücklich - und implizit durch die Suffixe - thematisiert. Das Auslaufen des Wassers auf die Straße ist Ausdruck von Verschwendung: Der Mann hat die Pflicht, die Liebesfülle zu nutzen, damit die Liebeslust nicht überfließt und andere sie genießen. Um die Bildebene zu wahren, muß V.16 entweder verneint oder als Frage verstanden werden[183]. V.19 fordert den Angesprochenen eindeutig zum genußvollen Geschlechtsverkehr mit seiner Ehefrau auf. Die Metapher der tränkenden Brüste bebildert zum einen das Liebesspiel und konnotiert zum anderen die Weitergabe von Lebensfülle und die Regeneration[184]. Die Rede vom 'Rausch der Liebe' (V.19b) kann als Grundmetapher, die die bisher genannten umgreift, verstanden werden.

Die rhetorische Frage V.20 benennt im Anschluß an diese Metaphorik unmißverständlich die Intention der gesamten Mahnrede: die Warnung

---

deren altorientalischen Ursprung und schränkt diesen für die Quellmetapher ein (Hohelied, ZBK.AT 18, 162). Der palästinische Hintergrund zeigt sich v.a. an der Zisternenmetapher. So waren die Siedler im samarischen und judäischen Bergland darauf angewiesen, Regen- und Oberflächenwasser in Zisternen zu sammeln. Vgl. J.A.Callaway, Subsistence, 51-66.

178 Vgl. "Quelle des Lebens" Prov 10,11; 13,14; 14,27; Ps 36,10. JHWH als "Quelle lebendigen Wassers" Jer 2,13; 17,13. "gepflanzt an Wasserbächen" Ps 1,2.

179 Vgl. Gen 7,12; IISam 22,5 par. Ps 18,5; Ps 42,8; 104,6-9; Hi 14,19; Jes 8,7; 17, 12; Jer 51,55; Jona 2,4 u.ö.

180 Zu diesem Verständnis der Metapher im Anschluß an M.Krieg siehe oben, S.83.

181 Vgl. zu שׂמח מן Dtn 24,5: Ein frisch Vermählter braucht ein Jahr lang nicht in den Krieg zu ziehen, sondern soll seine Frau erfreuen (שׂמח את pi.).

182 Die Brunnenmetapher wird in Prov 23,27 in negativer Bewertung auf die נכריה angewendet.

183 Vgl. die Textkritik zur Stelle. F.Delitzsch, Spruchbuch, BC 3, 99f., versteht die genannten Quellen als Bild für die männliche Zeugungskraft, deren Wirkung -Kinder- Subjekt von V.17 seien. Von Kindern ist aber im Kontext nicht die Rede, die analogen Begriffe bezeichnen in V.15 die Liebe der Frau. Zielpunkt ist in V.20 der Genuß von Sexualität, nicht das Zeugen (fremder) Kinder.

184 Die Ikonographie der ägyptischen Göttin Isis kennt Beispiele, in denen sie als Lebensbaum mit Brust oder menschengestaltig, den Pharao tränkend, dargestellt ist. Vgl. O.Keel, Hohelied, ZBK.AT 18, 167, Abb.99f. Siehe den Exkurs zur 'Bankettszene' unten, S.234-246.

vor Geschlechtsverkehr mit der 'Fremden'. Der sekundäre Abschnitt 5, 15-19 entwirft ein positives Gegenbild zu den in V.9-14 geschilderten negativen Folgen. Er wird durch die Umstellung von V.20 schlüssig in den Duktus der Argumentation integriert. Der Genuß der eigenen Frau wird gewissermaßen als "Gegenmittel gegen die Verlockungen durch die 'fremde Frau'"[185] empfohlen. Daraus ist zu schließen, daß der auf der Textebene anvisierte Adressat ein bereits verheirateter oder zumindest verlobter Mann ist.

Neben die Metapher der verführerisch-erotischen Lippen der 'Fremden' tritt, wie schon Prov 2,16, die der trügerischen und Verderben bringenden Rede[186]. Ein glatter Gaumen (V.3b) konnotiert schmeichlerische, leicht hervorgleitende Worte. Dieses negative Bild wird in V.4 durch zwei Vergleiche unterstrichen, die jeweils eine tautologische Aussage machen: Am Ende erweist sich die 'Fremde' als "bitterer Wermut" und "scharfes Schwert". Wermut als Synonym zu Gift und Schwert als Kriegswaffe konnotieren, analog zu den in V.9f. aufgenommenen Motiven[187], 'Tod, Elend, Krieg'. Dem in Prov 2,16-19 gezeichneten Bild der 'fremden Frau' fügt Prov 5,3-6 den erotischen Aspekt der Verführung und einen kriegerischen hinzu.

Der Weg der Frau führt nach Prov 5,5f. unweigerlich in das Milieu von Unterwelt und Tod und damit in die der Empfehlung der Weisung entgegengesetzte Richtung. Die in Prov 2,18f. gemachten Aussagen werden dadurch verstärkt, daß der 'Fremden' jegliche Aufmerksamkeit für den richtigen Weg und sogar jegliches Wissen um die Abschüssigkeit ihrer eigenen Bahnen abgesprochen wird. Sie selbst kann ihre Hinwendung zu dunklen Mächten nicht mehr revidieren. Wie schon in Prov 2,19b wird ארח חיים in 5,6, eigentlich ein Lebensbild, durch den literarischen Kontext als unerreichbar qualifiziert.

Mit anderer Terminologie und Metaphorik spricht auch der sekundäre Schluß V.22f. vom Tod. עון und חטאת des Mannes werden als 'bestrikkende' geschildert, die ihn fangen und in den Tod reißen. Die Vorstellungswelt der Jagd steht hier im Hintergrund, bei der der Tod plötzlich und unerwartet kommt[188]. Allerdings ist der in V.22 Genannte kein unschuldiges Opfer, sondern Urheber der Vergehen[189]. So gibt V.23 den

---

185 So treffend A.Meinhold, Sprüche, ZBK.AT 16/1, 105.

186 Zur Rede der 'frevlerischen Männer' siehe oben, S.94-97.

187 Siehe oben, S.123f.

188 Vgl. M.Krieg, Todesbilder, 597f. Krieg findet die Gesamtmetapher "Jagd" v.a. in kultischen Zusammenhängen. Sie steht aber der weisheitlichen Gesamtmetapher "Maul" nahe.

189 Vgl. die Suffixe der 3. mask. sing. in V.22.

Mangel an Zucht und das Übermaß an Torheit als Grund für dessen Tod an. Das Bild von der immer tieferen Selbst-Verstrickung in Vergehen formuliert, wie schon der Schluß*maschal* in Prov 2, einen verallgemeinerten Tun-Ergehen-Zusammenhang, der den Inhalt der Mahnrede abschließend bewertet. V.21 betont - gut weisheitlich - , daß dieser Zusammenhang zwar von JHWH überwacht wird, jedoch ohne dessen besonderes Eingreifen funktioniert. Die Glosse, die den Frevler nennt, verstärkt noch die verallgemeinernde Tendenz.

3.6 Auswertung

Die Mahnrede Prov 5 bietet ein bilderreiches Porträt der 'fremden Frau'. Nach einer kurzen Aufforderung zum Hören (V.1f.) und einer Schilderung der verführerischen Frau (V.3-6) ergeht die konkrete Mahnung an den Angesprochenen, sich nicht auf diese Frau einzulassen (V.8). Das Verbot, der 'Fremden' zu folgen, wird durch die Schilderung der Folgen für den Angesprochenen unterstrichen (V.8-14), wobei mittels eines fiktiven Zitats der Betroffene selbst zu Wort kommt. Dieser rückblickende Kommentar (V.12-14) steht in der Mitte der Redekomposition.

Sekundäre Stücke sind ein 'Loblied' auf den sinnenfreudigen Genuß der eigenen Gattin (V.15-19) und ein theologisierender Schlußabschnitt. V.4 hebt zuletzt erneut die Hauptforderung heraus.

Prov 5 zeigt die 'fremde Frau' als schmeichelnde Verführerin des Mannes, der vor dem Gang zu ihrem Haus eindringlich gewarnt wird. Die Folgen des Sich-Einlassens auf sie werden drastisch geschildert, indem an die verheerenden Kriegs- und Beutezüge ausländischer Mächte erinnert wird und Metaphern benutzt werden, die 'Elend und Krieg' konnotieren. Die 'Fremde' erscheint unter dieser Betrachtung als zu einer ausländischen Gruppe gehörig. Hintergrund des Kräfteverlusts ist im Falle der Mischehe der von der Familie der 'Fremden' geforderte Brautpreis oder der entsprechende Beitrag zum Leben ihrer Verwandten und im Falle des Ehebruchs ihr Zorn über den Straftäter. Möglicherweise steht in Prov 5 das Problem der Mischehen, das in Esr/Neh eine große Rolle spielt, gedanklich im Hintergrund.

Die metaphorische Rede von der Todesverfallenheit ihres Weges, der unumkehrbar in die Unterwelt als Repräsentation des Chaos führt, verleiht der 'fremden Frau' dämonische Züge. Damit wird sie als feindlich gegenüber allen geregelten Beziehungen dargestellt. Der Tod, zu dem sie hinführt, ist ein sozialer, er führt zum "Unglück inmitten der Gemeinschaft" (Prov 5,14). Das private Vergehen des Mannes wird in der sich als soziale Gemeinschaft verstehenden Öffentlichkeit bekannt und entsprechend geahndet. Dabei ist eine öffentliche Gerichtsverhandlung für den

Fall des Ehebruchs im Blick. Allerdings ist es nicht möglich, hinsichtlich der Anwendung der Todesstrafe gesicherte Schlüsse zu ziehen.

Die Nennung von קהל und עדה verweist darauf, daß die Warnung vor illegitimen geschlechtlichen Beziehungen ein für die Gemeinschaft relevantes Thema darstellt. Derartige Beziehungen sind im aufgezeigten historischen Kontext der Ehebruch mit einer einheimischen oder nichtjudäischen Frau ebenso wie die Ehe mit einer ethnisch Fremden.

Die in V.15-19 zugefügte positive Aufforderung empfiehlt eine geglückte Beziehung zur eigenen Frau als wirksamstes Mittel gegen die Verführungen durch die 'Fremde'. Die Verse gebrauchen im Anschluß an V.3a die Sprache und Metaphorik der Liebeslyrik, wie sie im Hohen Lied begegnet. Sie werden durch die Umstellung von V.20, der ursprünglich die Fortsetzung von V.2 bildete, schlüssig in den Duktus der Argumentation eingefügt. Zugleich bringt der Zusatz die Ebene 'eigene Frau' - 'andere Frau' ein. Die Alternative 'ethnisch fremde Frau' oder 'Frau des anderen Mannes' ist damit auch in Prov 5 nicht entschieden. Die Ehebruchsproblematik legt sich für den Grundtext durch V.20 und die Textparallele Hi 31,7-12 nahe und wird durch V.15-19 unterstrichen.

Der ebenfalls sekundäre Schlußabschnitt V.21-23 stellt die Warnung in den Rahmen des weisheitlichen Tun-Ergehen-Zusammenhangs. Entgegen der Aussage, daß die 'Fremde' ihre schiefe Bahn nicht beachte (5,6) und der Vermutung, daß der Geschlechtsverkehr mit ihr unbemerkt bleiben könnte, betont V.21, daß JHWH die Wege jedes einzelnen kenne. Auch ohne direktes göttliches Eingreifen haben demnach etwaige Vergehen ihre Konsequenzen. Der Schlußsatz interpretiert die Todesmetaphorik in V.5f. und die in V.14 als "Unglück" bezeichneten Folgen als physischen Tod. Damit wird der in den Blick genommene Mann vollends in das Bild des Frevlers integriert. Er wird schließlich durch die Glosse in V.22a mit diesem identifiziert.

Der palästinische Hintergrund der Rede zeigt sich am Bildmaterial der verwendeten Metaphern und Motive. Die Besonderheit der Weisung an den männlichen Adressaten liegt in der Bejahung lustvoller Sexualität bei gleichzeitiger Einschränkung der Partnerinnenwahl. Durch feinsinnige und kunstvolle Argumentation wird an die Vernunft eines jungen, vermutlich schon verlobten oder verheirateten Mannes appelliert, der der Verführung durch die 'fremde Frau' ausgesetzt ist. Die Nachdrücklichkeit der Ermahnung zeigt, daß die Gefahr, einer solchen Frau, sei sie nun ethnisch fremd oder die Frau eines Volksgenossen, zu erliegen, als sehr hoch eingeschätzt wird.

Die Charakterisierung der 'fremden Frau' als Verführerin ist Teil eines häufig anzutreffenden, negativen Frauenbildes. Trotz der kreativen Meta

phorik führt die Addition von negativen Aspekten und Bewertungen meines Erachtens zur Typisierung der Gestalt. Die Figur der 'Fremden' repräsentiert nicht eine konkrete Frau, wohl aber mögliche Beziehungskonflikte, wobei die Ambivalenz zwischen erotischer Anziehung und Angst vor den Folgen zum Ausdruck kommt.

4 Textanalyse zu Prov 6,20-35

4.1 Übersetzung

6,20 Bewahre, mein Sohn, das Gebot deines Vaters,
und verwirf nicht die Weisung deiner Mutter.
6,21 Binde sie[a] stets auf dein Herz,
winde sie um deinen Hals.
6,22 Wenn du umhergehst, geleite sie[b] dich,
wenn du dich niederlegst, wache sie über dich,
und bist du erwacht, sei sie es, die zu dir spricht.
6,23 Denn eine Leuchte ist das Gebot
und die Weisung ein Licht,
und ein Weg des Lebens sind Rüge[c] und Zucht,
6,24 um dich zu behüten vor der bösen[d] Frau,
vor der Zungenglätte der 'Fremden' (נכריה).
6,25 Begehre nicht ihre Schönheit in deinem Herzen,
und sie[e] nehme dich nicht durch ihre Wimpern ein.
6,26 Denn [nur] hinter[f] einer Frau, bereit zu huren noch für einen

---

a Der Gebrauch von mask. Suffixen der 2. und 3. plur. im Bezug auf fem. Worte und Formen ist ein stilistisches Mittel, die Bedeutung der Referenzworte hervorzuheben. Vgl. M.G.Slonim, Substitution, 153.

b V.22 führt mit Verben der 3. Pers. fem. sing. weiter, deren Subjekt somit entweder מצות אביך oder תורת אמך ist.

c LXX, Syriaca und Targum bieten statt der st.cs.-Verbindung תוכחות מוסר zwei Substantive im Sing. und Kopula, ein hebräisches Ms. die Form תוכחת. MT läßt sich als versehentliche Umstellung von ו und ת verstehen.

d LXX übersetzt mit Blick auf V.29 ἀπὸ γυναικὸς ὑπάνδρου und versteht die gesamte Rede als Warnung vor der verheirateten Frau. Vgl. J.Cook, אִשָּׁה זָרָה, 467f. Die Konjektur der BHS - זרה nach Prov 7,5 - wird durch die Versionen nicht bestätigt.

e Die 2. mask. und 3. fem. sing. qal bilden identische Jussivformen. Da qal in der Regel nicht reflexiv gebraucht werden kann, ist תִּקָּחֲךָ als 3. fem. sing. qal mit Sf. der 2. mask. sing. zu verstehen. LXX und Vulgata bieten eine passive Form, um das mask. Subjekt von V.25a beibehalten zu können. BHS konjiziert eine hof.-Form.

f Die Versionen bieten für בעד ein Substantiv, LXX "τιμή", Vulgata "pretium". G.R. Driver, Solutions, 244, rekonstruiert ein solches - בַּעַד "Wechsel, Preis" - aus der westsemitischen Wurzel *בעד. Die Konjektur der BHS zu בְּקָשָׁה ist zu kompliziert und wird durch die Versionen nicht bestätigt. Dies gilt auch für den Vorschlag C.H.Toys, anstelle von בעד analog zu V.26b die Verbform תצוד zu lesen. Vgl. ders., Proverbs,

Rundlaib Brot, oder aber einer Ehefrau, einem kostbaren[g] Wesen, jagst du her[h].

6,27 Trägt auch ein Mann Feuer in seinem Gewandbausch, ohne daß seine Kleider verbrannt werden?

6,28 Oder geht ein Mann auf glühenden Kohlen, ohne daß seine Füße versengt werden?

6,29 So [geschieht es] dem, der zur Frau seines Nächsten geht, keiner bleibt straffrei, der sie anfaßt.

6,30 Nicht verachtet man den Dieb, wenn er stiehlt, um seinen Leib zu füllen, wenn er Hunger hat.

6,31 Aber wird er aufgefunden, muß er es siebenfach zurückzahlen, all die Güter seines Hauses muß er geben[i].

6,32 Wer mit einer Frau die Ehe bricht, dem mangelt es an Verstand. Sein Leben verdirbt, wer es tut.

6,33 Schläge und Bedeutungslosigkeit findet er, und seine Schmach wird nicht ausgelöscht.

6,34 Denn Eifersucht [ist] Manneszorn[j], und er übt keine Schonung am Tag der Rache.

6,35 Nicht erhebt er dein Angesicht[k] für Lösegeld, und er will nicht, daß du Bestechungsgeschenke aufhäufst[l].

ICC 20, 137.

g Vielen erscheint der Vers überfüllt, gewöhnlich wird יקרה weggelassen. G.R.Driver, Solutions, 243f., versteht נפשׁ aufgrund von Jes 58,10 als "Überfluß" und sieht נפשׁ יקרה als Parallelbegriff zu ככר לחם. D.W.Thomas widerspricht Driver und schlägt für נפשׁ יקרה die Übersetzung "a person of weight" vor. Vgl. ders., Notes, 283f.

h Die gebotene Übersetzung folgt dem Vorschlag P.-R.Bergers, der sich an der masoretischen Verseinteilung orientiert und ohne Konjektur auskommt. Vgl. ders., Prov 6,26, 101. Siehe unten, S.141.

i Gelegentlich werden V.30f., trotz fehlender Fragepartikel, als rhetorische Frage aufgefaßt. So Zürcher Bibel; C.H.Toy, Proverbs, ICC 20, 140 mit Verweis auf Cant 8,7; W.McKane, Proverbs, OTL, 330.

j Der Nominalsatz bereitet den Auslegern Probleme. BHS schlägt קִנְאָה תָּמִית "Eifer tötet" vor. G.R.Driver, Problems, 177, plädiert für eine Umstellung zweier Konsonanten zu קנאה תָּחֵם גבר "jealousy inflames a man". Der Text ist jedoch verständlich, wie der Übersetzungsvorschlag O.Plögers, Sprüche, BK.AT XVII, 68, zeigt.

k פנים begegnet in Verbindung mit נשׂא sonst entweder im st.abs. oder mit Sf. bzw. im st.cs. mit einer Person als *nomen rectum*, vgl. Gen 19,21; 32,21; Mal 1,8; Hi 42,8f; Prov 18,5. Mit BHS ist deshalb פניך לכפר zu lesen. Die Versionen übersetzen den Ausdruck nicht wörtlich. Siehe unten, S.152.

l LXX und Vulgata bieten die Mengenangabe "viele", übersetzen jedoch den ganzen Satz frei.

4.2 Struktur und Sprachgebrauch des Textes

Auch die Mahnrede Prov 6,20-35 setzt mit Imperativen ein. Sie weist jedoch im Gegensatz zu den bisher untersuchten keine eindeutige formale Gliederung auf. Zwar können V.20-24 mit dem Aufruf zum Gehorsam gegen die elterlichen Gebote und einer Begründung als Einleitung verstanden werden. V.25-35 verfolgen jedoch ein Thema, ohne daß ein Schlußteil im Sinn eines eigenständigen *Maschals*, der das Gesagte auf einen größeren Personenkreis ausweitet[1] oder einer theologischen Wertung[2] abgrenzbar wäre. Vielmehr bilden die Formen der 2. Person maskulin Singular in V.25 und V.35 eine Klammer, die den letzten Satz eng mit der Hauptforderung verknüpft.

Die Struktur von V.20-24 zeigt einen eigentümlichen Rhythmus. Imperativ und Vetitiv in V.20 und die beiden Imperative in V.21 bilden je einen synonymen Parallelismus. Zwei Verbalsätze in V.22a mit untergeordneten Infinitivkonstruktionen und V.22b bilden drei parallele Aussagen. Dann folgen in V.23 - mit begründendem כי eingeleitet - drei parataktische Nominalsätze, die zugleich metaphorische Sätze sind. V.24 schließt final an und bietet zwei synonyme Objekte.

V.25 bildet einen synonymen Parallelismus mit zwei Vetitiven im Singular, die einmal als 2. Person maskulin und das andere Mal als 3. Person feminin zu lesen sind. Diese mahnende Anrede an den בני Genannten in V.25f. ist formal herausgehoben, da in V.27-34 Formen der 3. Person maskulin Singular begegnen. Letztere haben die Funktion, das Ergehen eines einzelnen Unverständigen als Begründung der Forderungen in V.25 darzustellen.

Die ungewöhnliche Struktur von V.26 hat die Exegeten beschäftigt und zur weithin anerkannten Erklärung von בעד als Substantiv, mithin zur Rekonstruktion eines Nominalsatzes in V.26a geführt[3]. Mit Paul-Richard Berger ist der gesamte Vers jedoch als ein Verbalsatz mit Prädikat der 2. Person maskulin Singular und doppeltem präpositionalen Objekt בעד אשה ואשת איש zu verstehen, dem jeweils eine Apposition - זונה עד־ככר לחם bzw. נפש יקרה - beigegeben ist[4]. Die masoretische Verseinteilung nimmt mit der Pausalform לָחֶם und *Atnaḥ* hinter אשת איש ein Hyperbaton an, das heißt, die erste Apposition trennt die syntaktisch zusammengehörigen Objekte[5].

---

1 So Prov 2,20-22.
2 Vgl. Prov 5,21-23.
3 Vgl. die Textkritik zur Stelle.
4 Vgl. P.-R.Berger, Prov 6,26, 100f.
5 Vgl. a.a.O., 99.

In den folgenden Versen führt im Unterschied zu den Parallelismen im ersten Teil der Rede meist die zweite Vershälfte den Gedanken der ersten fort. Zwei rhetorische Satzfragen in V.27f. werden durch einen Nominalsatz in V.29a gedeutet. V.30f. nennen eine Abfolge von Handlungen, die in V.32 durch einen Nominal- und einen Verbalsatz abgeschlossen werden, deren Subjekte mit Partizipien konstruiert sind. In V.33-35 dominieren Substantive, obwohl nur V.34a einen Nominalsatz bildet. Der viermalige Wechsel von Verbal- und Nominalsatzreihen[6] vermittelt den Eindruck einer Bewegung im Text, die immer wieder zur Ruhe kommt, wobei die Nominalsätze zusammenfassenden und deutenden Charakter haben. Eine Abfolge von Ereignissen wird durch Urteile des Sprechers bzw. der Sprecherin unterbrochen und endet in Schlagworten.

Auffallend zahlreich sind Nennungen von אשה und איש, deren Bezüge zueinander in V.26.29 durch *status constructus*-Verbindungen angezeigt, in den restlichen Versen jedoch nur mittels der Semantik auf der Satzebene zu klären sind[7]. Als eine weitere stilistische Besonderheit ist die Häufung von negierten Verbalsätzen gegen Ende des Textes zu nennen: לא ינקה (V.29b), לא־יבוזו (V.30a), לא תמחה (V.33b), לא־יחמול (V.34b), לא ישא (V.35a), לא־יאבה (V.35b). Diese Negationen in Verbindung mit Begriffen von Unheil (V.33) und Gericht (V.34)[8] stellen eine Variante zur Todesmetaphorik dar, wie sie in Prov 2,18f.; 5,5f., 7,26f. und 9,18 gebraucht wird.

In Prov 6,20-35 werden zahlreiche Wortfelder verwendet, deren Begriffe sich jedoch meist nur über einige Verse erstrecken. Dieselben Substantive und Verben begegnen kaum mehrfach.

Die didaktischen Wortfelder "lehren" - vertreten durch die Substantive תורה (V.20b.23a) und מצוה (V.20a), מוסר (V.23b) und תוכחת (V.23b) - und "achten" - נצר (V.20a), שמר (V.22ab.24a) und נחה (V.22aα) - beschränken sich auf die Einleitung. Diese ist mit dem weiteren Text verbunden durch das Wortfeld "gehen" - הלך (V.22aα.28a), בוא (V.29a), דרך (V.23b) - und das Wortfeld "Licht" - נר und אור (V.23a), אש und שרף (V.27), גחלים und כוה (V.28). Erstmals begegnet das Wortfeld "bezahlen" - שלם pi. (V.31a), כפר (V.35a) und שחד (V.35b). Im Schlußteil überwiegen die menschlichen Gemütsregungen Zorn, Rache und Eifersucht (V.34), die mit den Substantiven קלון (V.33a), חרפה (V.33b) sowie den Verben נגע (V.29b) und בוז (V.30a) das Wortfeld "Schande" bilden.

---

6 Vgl. V.22/23; V.28/29; V.31/32; V.33/34.

7 Siehe unten, S.153.

8 Siehe unten, S.150f.

Tabelle 4: Wortfelder in Prov 6,20-35 (in Auswahl)

Körperteile	Schande/ Schlag	Licht	(Geld) zahlen	gehen	lehren/achten	Frau/ Mann	
					נצר מִצְוָה	אָב	20a
					תּוֹרָה	אֵם	20b
לֵב							21a
גַּרְגְּרֹת							21b
				התהלך	נחה/שׁמר		22a
				הקיץ	שׂיח		22b
		נֵר/אוֹר			מִצְוָה/תּוֹרָה		23a
				דֶּרֶךְ	מוּסָר/תּוֹכַחַת		23b
					שׁמר	אֵשֶׁת רָע	24a
לָשׁוֹן						נָכְרִיָּה	24b
לֵבָב							25a
עַפְעַפַּיִם							25b
						אִשָּׁה זוֹנָה /אֵשֶׁת אִישׁ	26a
נֶפֶשׁ							26b
חֵיק		אֵשׁ				אִישׁ	27a
		שׂרף					27b
		גֶּחָלִים		הלך		אִישׁ	28a
רַגְלַיִם		כוה					28b
				בוא		אֵשֶׁת רֵעֵהוּ	29a
	נגע		נקה				29b
	בוז						30a
נֶפֶשׁ							30b
			שׁלם				31a
			נתן הוֹן				31b
לֵב					חֲסַר־לֵב	אִשָּׁה	32a
נֶפֶשׁ	מַשְׁחִית						32b
	נֶגַע/קָלוֹן						33a
	חֶרְפָּה						33b
	קִנְאָה/חֵמָה					גֶּבֶר	34a
	חמל/יוֹם נָקָם						34b
פָּנִים	נשׂא פָּנִים		כֹּפֶר				35a
			שֹׁחַד				35b

Der Begriff משחית (V.32b), die Wendung יום נקם (V.34b) und das Verb מחה nif. (V.33b) gehören zum Wortfeld "sterben", das hier nur mit wenigen Begriffen vertreten ist[9]. Über die gesamte Rede verteilt ist erneut der metaphorische Gebrauch von 'Körperteilen' - Herz[10] (V.21a.25a.32a), Hals (V.21b), Zunge (V.24a), Wimpern (V. 25b), Brust(gegend) (V.27a), Füße (V.28b) und Gesicht (V.35a).

Die Begriffe נפש (V.26b.30b.32b) und לב (V.21a.25a.32a) haben Leitwortfunktion. Sie geben das Thema der Rede an: Es geht um Leib und Leben sowie um das Willens- und Gefühlszentrum einer Person. Die Worte der Eltern sollen auf den לב geschrieben werden (V.21), um eine Begierde, die vom לב ausgeht (V.25), nach einer Frau, die nach einer נפש jagt (V.26), zu verhindern. Wer seine נפש wie ein hungriger Dieb füllt (V.30), ist ein חסר־לב und verdirbt so seine נפש (V.32).

Die Vielfalt der verwendeten Motive und *termini* hat dazu geführt, große Teile der Rede als sekundär zu betrachten.

Toy[11] streicht V.22b aus metrischen Gründen und stellt V.23 vor V.22[12]. V.26 hält er wegen seiner schwierigen Textüberlieferung[13], V.29 aufgrund seines zusammenfassenden Charakters für redaktionelle Zusätze. Boström rechnet nur V.24f. aufgrund der engen Parallelen zu den anderen Texten über die 'Fremde' zur Grundschicht in der Annahme, "dass der Wortvorrat und die Gedanken in den Abschnitten über 'iššā zārā und dem Abschnitt von dem Ehebrecher am Schluss von Kap. 6 ganz verschieden voneinander sind"[14]. Allerdings scheint in seiner Argumentation der Wille durch, die an Prov 7 festgestellte Bedeutung der 'fremden Frau' als Ausländerin nicht durch das Thema 'Ehebruch mit der Frau des Nächsten' zu verunsichern[15]. Whybray schließlich hält Prov 6,23 für eine aus Ps 119,105 inspirierte Glosse[16] und V.26-31 für sekundäres Material, "prosaic and commonplace, quite different from the poetic and allusive character of the passage in-

9 Vgl. dagegen die betonte Verwendung von Grundbegriffen des Wortfeldes in Prov 2,18f.; 5,5f.; 7,26f. und 9,18.

10 Ein Bedeutungsunterschied zwischen לב und לבב ist nicht zu erkennen. Vgl. H.-J.Fabry, Art.: לֵב, ThWAT IV, 421. Die anatomische Bedeutung "Herz" ist für den alttestamentlichen Gebrauch von לב nicht gesichert. Vgl. a.a.O., 424. Siehe auch unten, S.145 und S.154.

11 Vgl. C.H.Toy, Proverbs, ICC 20, 134.

12 R.B.Y.Scott, Proverbs, AncB, 58, stellt V.22 aus inhaltlichen Erwägungen hinter Prov 5,19, so daß die Ehefrau zum Subjekt der stetigen Führung des Mannes wird.

13 Vgl. C.H.Toy, Proverbs, ICC 20, 137.

14 G.Boström, Proverbiastudien, 144 (im Original hervorgehoben).

15 So auch W.McKane, Proverbs, OTL, 329. Vgl. G.Boström, Proverbiastudien, 143-145. Boström sieht אשת רע in V.24 deutlich abgesetzt von אשת רעהו in V.29 und vermißt das Verb נאף in den sonstigen Texten zur 'fremden Frau'. Die Begründung der Warnung in Kap.6 mit dem Zorn des betrogenen Mannes paßt seines Erachtens nicht zur Todesmetaphorik, die die Schilderung der 'Fremden' sonst begleitet. In den in der 3. mask. sing. gehaltenen Versen 27-35 erkennt er einen anderen Stil, wobei er die 2. mask. sing.-Anrede in V.35b kurzerhand mit unpersönlichem "man" übersetzt.

16 Anders W.McKane, Proverbs, OTL, 328.

to which it has been inserted"[17]. Demgegenüber versteht Crenshaw die rhetorischen Fragen in V.27f. gerade als Stilmittel der Argumentation, die auf Sentenzen der älteren Weisheit basiere[18].

Die genannten literarkritischen Argumente erweisen sich als vorgefaßte Urteile über sinnvolle Form und erwartbaren Inhalt. Zwar ist, wie gezeigt, die Struktur des Textes im Vergleich mit den bisherigen Reden ungewöhnlich und der Sprachgebrauch weitgefächert. Die traditionsgeschichtliche Untersuchung jedoch wird zeigen, daß der Text bewußt vielfältig angelegt ist und gleichzeitig einen klaren Duktus verfolgt[19].

Folgende Gliederung legt sich nahe:

6,20-24 Einleitung:
- 20-22 Aufforderung: Weisung täglich annehmen
- 23 Begründung: Weisung ist Licht
- 24 Ziel: Bewahrung vor der 'Fremden'

6,25-35 Hauptteil:
- 25 Hauptforderung: Begehre die 'Fremde' nicht
- 26 Gegenüberstellung: Hure und Ehefrau
- 27-29 Ein Spiel mit dem Feuer
- 30-31 Ein Dieb stiehlt aus Gier
- 32-33 Ein Ehebrecher setzt sein Leben aufs Spiel
- 34-35 Die Rache des Ehemannes

4.3 Traditionsgeschichte

Die in Prov 6,20-35 thematisierten Beziehungen zwischen Mann und Frau sind sexueller Natur. Das Verbot, die Schönheit der 'Fremden' im 'Herzen' zu begehren, hat durch den Hinweis auf ihren Augenaufschlag in V. 25 sexuelle Konnotation. לב ist im hebräischen Denken als Personzentrum nicht nur Sitz der Gefühle, sondern auch des Verstandes und der Willenskraft[20]. Die Wendung חמד בלבבך verweist auf das Innere der Person und läßt an verborgene Wünsche und Neigungen denken[21]. V.25b betont die Initiative der Frau: sie verführt den Mann durch Augenaufschlag.

---

17 R.N.Whybray, Problems, 483. Vgl. schon ders., Proverbs, 49. Zum "anspielenden" Charakter der Verse, siehe jedoch unten, S.156.

18 Vgl. J.L.Crenshaw, Wisdom, 14.

19 Auch die neueren Kommentare verstehen Prov 6,20-35 als einheitlichen Text. Vgl. A.Meinhold, Sprüche, ZBK.AT 16/1, 117; O.Plöger, Sprüche, BK.AT XVII, 71.

20 Vgl. H.-J.Fabry, Art.: לֵב, ThWAT IV, 425. Der auf dieser Stelle basierende Hinweis Fabrys (vgl. a.a.O., 427), לב sei auch Sitz des Geschlechtstriebes, ist unnötig und zu einseitig gedacht.

21 Vgl. die Erzählung von Davids Ehebruch mit Batseba (IISam 11), der durch den Anblick ihres schön gestalteten Körpers "ausgelöst" wird. חמד begegnet mit dem Objekt

עפעפים begegnet in Prov 4,25; 6,4; Ps 11,4 und Jer 9,17 als Synonym zu עינים. Der Begriff wird von עפעף "flattern", dieser von עוף "fliegen" hergeleitet, das heißt, die Funktion der Wimpern ist die des Flatterns bzw. Zwinkerns[22]. Metaphorisch wird עפעפים für Gemütszustände[23] und für die ersten Strahlen des Morgenlichts gebraucht[24].

Das hier verwendete Verb לקח begegnet häufig in der Wendung לקח אשה, die *terminus technicus* für die Eheschließung ist[25], wobei der (erste) Beischlaf durchaus in den Blick kommt[26].

V.26 thematisiert eindeutig den Geschlechtsverkehr mit einer Prostituierten oder einer 'fremden' Ehefrau. In V.29 nennen בוא אֶל und נגע בְּ zwei Stufen des Sich-Einlassens mit der Frau.

בוא אֶל ist an sich eine ganz gewöhnliche Wendung. Sie begegnet aber Gen 38,8 und IISam 11,4 vor einem Verb, das den Geschlechtsverkehr benennt und zur Umschreibung desselben in Gen 38,2.9.16.

Die Bedeutungsbreite des Verbs נגע בְּ reicht von sanftem Berühren bis zum gewalttätigen Schlagen[27], so daß jeweils der literarische Kontext heranzuziehen ist. Außer Prov 6, 29 wird es nur Gen 20,4 zur Umschreibung einer geschlechtlichen Beziehung gebraucht.

V.32 bringt diese Andeutungen und Umschreibungen auf den Punkt, indem der *terminus technicus* für Ehebruch נאף verwendet wird. Da in Israel Polygynie möglich war[28], konnte der Mann nur eine fremde Ehe brechen, während außerehelicher Geschlechtsverkehr der Frau stets den Bruch ihrer eigenen Ehe bedeutete. So sind in den alttestamentlichen Texten Männer[29] und Frauen[30] Subjekt von נאף. Neuerdings vertritt jedoch Gordon Paul Hugenberger die These, daß diese 'doppelte Moral' so nicht bestehe und der außereheliche Geschlechtsverkehr des Mannes nicht einfach toleriert werde[31]. Vielmehr werde er in ISam 2,22; Hos 4,14; Hi 31,1 und Prov 5 als falsches Verhalten gebrandmarkt[32]. Geschlechtsver-

---

אשה sonst nur noch in den beiden Dekalogformulierungen Ex 20,17; Dtn 5,21. Siehe unten, S.158.

22 Derselbe Gedanke liegt dem akkad. Begriff *kappu īni(m)* zugrunde. Vgl. E.Dhorme, L'emploi, 529f.

23 Vgl. Prov 30,13 und siehe unten, S.173.

24 Vgl. Hi 3,9; 41,10: "Wimpern der Morgenröte".

25 Vgl. Gen 6,2; 11,29; sowie Gen 24 *passim*.

26 Vgl. Gen 4,19; Lev 18,18; Lev 20,14.17.21 neben שכב את und ראה/גלה ערוה "die Scham entblößen".

27 Vgl. M.Delcor, Art.: נגע, THAT II, 37f. Prov 6,35a wird נגע neben קלון verwendet.

28 So nach den Erzvätergeschichten und den Erzählungen über die Frauen der israelitischen Könige. Vgl. J.Scharbert, Art.: Ehe/Eherecht/Ehescheidung II, TRE 9, 312.

29 Vgl. Jes 57,3; Jer 5,7; 29,23; Mal 3,5; in Jer 7,9; 23,14 und Hos 4,2 ist der Infinitiv abs. zur Umschreibung des unpersönlichen "man" gebraucht. In Jer 9,1; 23,10; Hos 7,3 ist das Volk Subjekt.

30 Vgl. Hos 3,1; 4,13f.; Prov 30,20; auch die metaphorisch verwendeten Frauengestalten in Jer 3,8; Ez 16,32.38; 23,37.45 werden als Ehebrecherinnen dargestellt.

31 Vgl. G.P.Hugenberger, Marriage, 316-338.

32 Vgl. a.a.O., 338.

kehr mit unverheirateten Töchtern habe die Ehe oder harsche Bestrafung zur Folge[33]. Hinsichtlich des nicht mit Sanktionen belegten Umgangs mit Prostituierten, etwa in Gen 38; Jos 2; Jdc 16,1-3, erklärt Hugenberger, die Texte verfolgten andere Ziele. Das Fehlen einer Wertung in den genannten Texten kann seiner Meinung nach nicht als Tolerierung der Prostitution gedeutet werden[34].
Die Gesetzestexte bezüglich des Ehebruchs sind in der 2. oder 3. Person maskulin Singular formuliert, nehmen also den Mann in den Blick[35]. In Dtn 22,22 und Lev 20,10 wird jedoch beiden Beteiligten die Todesstrafe angedroht[36]. Nach Hermann Schulz wird Ehebruch außerhalb der Rechtskorpora in gleicher Weise bewertet:

> "Ehebruch ist der Geschlechtsverkehr mit der Frau oder Verlobten eines anderen Mannes, geht man vom Standpunkt des Mannes aus, bzw. für die verheiratete, verlobte oder im Rechtsverhältnis der Schwiegertochter stehende Frau jeder außereheliche Verkehr überhaupt. Von Hurerei ist Ehebruch genau abzugrenzen. In der überwiegenden Mehrzahl der Texte, in denen Ehebruch eine Rolle spielt, wird die Todesschuld der (beiden) Verantwortlichen vorausgesetzt."[37]

Die Gesetzesformulierungen im Falle des Ehebruchs nennen keine besondere Art der Tötung. Der Strafvollzug durch Steinigung ist nur im Kontext von Dtn 22,22, sowie in Joh 8,5 erwähnt[38]. Die Steinigung soll nach Dtn 22,21 auch an einer Frau, die nicht als בתולה in die Ehe kam, durch die "Männer der Stadt" vollzogen werden. Im Falle der Vergewaltigung[39] einer verlobten Frau in der Stadt sollen nach Dtn 22,24 beide Beteiligten vor dem Tor gesteinigt werden[40]. Anders als das altorientalische Recht kennt das alttestamentliche Gesetz bei Ehebruch keine Ausgleichszahlungen oder Strafaussetzung auf privater Basis[41].

---

33 Vgl. etwa Gen 34; IISam 11; Dtn 22,13-21.
34 Vgl. G.P.Hugenberger, Marriage, 323-326.
35 Das Dekaloggebot Ex 20,14 par. Dtn 5,18 ist an erwachsene rechtsfähige Männer adressiert. Siehe unten, S.158, Anm.122. Dtn 22,22 thematisiert den Ehebruch des Mannes mit der traditionellen Wendung für Geschlechtsverkehr - שכב עם - und entsprechendem Objekt - אשה בעלת־בעל. Vgl. Lev 18,20.
36 Das nachklappende Subjekt הנאף והנאפת in Lev 20,10 wird meist als späterer Zusatz angesehen. Vgl. K.Elliger, Leviticus, HAT I,4, 267; M.Noth, Leviticus, ATD 6, 129f.; W.H.Schmidt/H.Delkurt/A.Graupner, Gebote, 118.
37 H.Schulz, Todesrecht, 34.
38 Steinigung wird darüber hinaus dem Gotteslästerer (Lev 24,16) und dem Sabbatübertreter (Num 15,35) angedroht.
39 So der Kontext und das Verständnis von ענה pi.
40 Die späten Zusätze Ez 16,38; 23,45 bezeichnen die im Kontext genannte und durch den קהל auszuführende Steinigung als משפטי נאפות ושפכת דם (Ez 16,38) "Urteile über ehebrechende und Blut vergießende Frauen".
41 So sieht ein Nachsatz in § 129 des Codex Hammurabi eine Begnadigung des Ehebrechers vor, wenn der Ehemann seiner Frau verzeiht. Vgl. TUAT I, 58. Im mittelassy-

In den Fragen, ob Ehebruch als sakrales Vergehen galt und ob die Todesstrafe Rechtspraxis war und von der Volksversammlung vollzogen wurde, besteht ein Dissens in der Forschung.

Nach Schulz trat die Ortsgemeinde für Todesrechtsfälle wie den Ehebruch als kultische Gerichtsgemeinde zusammen, die sakrale Sicherungen vornahm, um die Todesschuld nicht auf sich zu ziehen[42]. Seines Erachtens sind derartige sakrale Gerichtsverfahren aus den deuteronomistischen Texte IReg 21; Jer 7 und 26,7ff. als wahrscheinlich zu erheben[43].

Situativer Hintergrund der Ehebruchsverbote Lev 20,10 und Dtn 22,22 ist nach Eckart Otto die Überlebenssicherung der patriarchalischen Großfamilie mittels legitimer, erbfolgeberechtigter Nachkommen[44]. Die Todesdrohung sei nur aus dem hohen Wert des Rechtsguts - des Exklusivanspruchs des Mannes auf die Sexualität der Frau - verständlich und - diesen Schluß legen Ottos Ausführungen nahe[45] - notwendigerweise auch angewendet worden. Demgegenüber dienten die "Prohibitive [...] ohne Nennung der Rechtsfolge, die wir im Dekalog finden, [...] der didaktischen Internalisierung der Grundnormen des Zusammenlebens"[46]. Durch die Einfügung in den Dekalog und damit dessen Unterstellung unter den Ausschließlichkeitsanspruch JHWHs im ersten Gebot erhalte das apodiktische Ehebruchsverbot eine neue Bestimmung und Funktion: Das durch "Bundestreue (*s*^{e}*daqāh*) und Solidarität (*ḥaeṣaed*)" gekennzeichnete Verhältnis Gottes zu Israel werde zur Zielvorstellung auch des Verhältnisses der Ehepartner zueinander[47].

Henry McKeating betont die Differenz zwischen Gesetzen und Rechtspraxis, die keinen Fall von erfolgter Todesstrafe kenne[48]. Das deuteronomische und das Heiligkeitsgesetz, in denen Ehebruch erstmals als sakrales Vergehen mit notwendiger Todesfolge formuliert werde, seien nicht älter als das 7./6. Jahrhundert v.Chr.[49]. Angesichts von Prov 6,32-35; 7,5-27 und 9,13-18 folgert McKeating: "If the threat of the death penalty were a substantial one we might expect the references to it in the wisdom writings to be more explicit than they are."[50] Als alternative Strafen versteht er das öffentliche Zur-Schau-Stellen der nackten Ehebrecherin[51] und den Ausschluß des Ehebrechers vom Kult[52].

---

rischen Gesetz kommt dem Ehemann eine tragende Rolle bei der Festsetzung des Strafmaßes zu vgl. §§ 14-16 in: TUAT I, 82f.84. Allerdings fordern die meisten altorientalischen Gesetze grundsätzlich die Todesstrafe für beide Beteiligten. Vgl. W. Kornfeld, L'adultère, 92-109. S.E.Loewenstamm weist darauf hin, daß auch die religiöse Literatur Mesopotamiens Ehebruch als Sünde gegen die Gottheit wertet. Vgl. ders., Laws, 147.

42 Vgl. H.Schulz, Todesrecht, 114f.

43 Vgl. a.a.O., 115-129.

44 Vgl. E.Otto, Stellung, 290f.

45 Vgl.a.a.O., 292-296.

46 A.a.O., 290.

47 A.a.O., 300.

48 Vgl. H.McKeating, Sanctions, 59.

49 Vgl. a.a.O., 63.

50 A.a.O., 60.

51 Vgl. a.a.O., 61 mit Verweis auf Hos 2,5; Jer 13,22.26f.; Ez 16,37-39; 23,29. Demgegenüber versteht A.Phillips das Ausziehen im altorientalischen Recht und in Hos 2,5 als Scheidungsritus. Vgl. ders., Adultery, 16.

52 Vgl. H.McKeating, Sanctions, 63 mit Verweis auf Lev 18,20.29. K.Elliger interpretiert die in Lev 18,29 in plur. Fassung begegnende Formel וְנִכְרְתוּ...מִקֶּרֶב עַמָּם für die

Anthony Phillips hat den Thesen McKeatings energisch widersprochen, da er die Kernaussagen in Dtn 22,22 und Lev 20,10 zum einen für älter und zum anderen für den Ausdruck gültiger Rechtspraxis hält[53]. Während der Ehebrecher im Alten Israel schon immer mit der Todesstrafe bedroht worden und die Bestrafung der Frau ins Familienrecht gefallen sei, unterstelle das deuteronomische Gesetz auch Frauen dem allgemeinen Strafrecht und fordere daher die öffentliche Verfolgung beider Beteiligten[54]. So versteht Phillips die in Ez 16 und 23 genannten Bestrafungen als zusätzliche[55] und Prov 6,32-35 als Versuch der vorgerichtlichen Bestechung des betrogenen Mannes[56].

Louis Stulmann interpretiert die in Dtn 22,22.23-27 ergehende Todesdrohung und Unterstellung der Beteiligten unter das Gericht der Stadtältesten als gegen den Einfluß einzelner Oberschichtsangehöriger gerichtet. Denen gegenüber, die sich im Vertrauen auf ihre Privilegien nicht an die soziale Ordnung hielten, solle hier eine neue Autorität begründet werden[57].

Auch Crüsemann hält ein Ältestengericht für wahrscheinlich. Dtn 22,22 schränke das Recht auf Selbstjustiz bei Ehebruch ein, indem es ein öffentliches Verfahren vorschreibe[58]. Die Thematik verbotener Sexualbeziehungen werde jedoch erst im Heiligkeitsgesetz Lev 18 und 20 umfassend behandelt. Da dem priesterlichen Gesetz die Unterscheidung von heilig und profan zugrunde liege, sei "eine unmittelbare und direkte Umsetzung in gerichtswirksame Praxis ausgeschlossen"[59].

Aufgrund der Nähe zum Prohibitiv des Dekalogverbots ist mit Schulz, Otto und Phillips die Todesdrohung bei Ehebruch als alte Tradition anzunehmen. Die deuteronomischen Gesetzesformulierungen spiegeln das öffentliche Interesse der Rechtsgemeinde an der Aufdeckung von Schuld bei sexuellen Vergehen. Sie werden als Vergehen gegen die soziale Ordnung und damit gegen Gott gerichtet verstanden. Diese Auffassung bleibt auch für die nachexilische Rechtsgemeinde, in der die Gemeindeversammlung unter anderem richterliche Funktionen wahrnahm[60], gültig. Die Frage nach der historischen Rechtspraxis muß allerdings offenbleiben und für die Proverbientexte unabhängig von den Gesetzesformulierungen untersucht werden.

Die Todesstrafe ist in Prov 6,20ff. nicht ausdrücklich genannt, wenngleich die Folgen des Ehebruchs eingehend thematisiert werden. In V.29b

---

nachexilische Zeit als "Exkommunikation aus der Religionsgemeinschaft" (ders., Leviticus, HAT I/4, 101).

53 Vgl. A.Phillips, Adultery, 8.

54 Vgl. a.a.O., 14.

55 Vgl. a.a.O., 17. Diese Beobachtung wird für Ez 16 durch die literarkritische Analyse W.Zimmerlis bestätigt, der die Drohung der Steinigung (Ez 16,40) zur Grundschicht und die in Ez 16,37 genannte Strafe des Schamentblößens zur Redaktionsschicht rechnet. Vgl. ders., Ezechiel, BK.AT XIII/1, 361.363.

56 Vgl. A.Phillips, Adultery, 17.

57 Vgl. L.Stulman, Encroachment, 629.631.

58 Vgl. F.Crüsemann, Tora, 299.

59 A.a.O., 304.

60 Siehe oben zu קהל und עדה, S.128-132.

wird dem potentiellen Ehebrecher mit der Wendung לא ינקה die Unausweichlichkeit der Strafe vor Augen geführt.

לא ינקה begegnet sechs weitere Male im Proverbienbuch mit Blick auf alle Arten von Frevlern[61]. Meist ist hier ein Fehlverhalten innerhalb der Gemeinschaft genannt. נקה nif. begegnet außerdem in der Gerichtsprophetie des Jeremiabuchs - in der metaphorischen Rede von Israel als treuloser Frau (Jer 2,35) und in der Rede vom Taumelbecher[62]. Ein drastisches Beispiel der Frage nach Schuld und Strafe bei Ehebruch ist das sog. "Eifersuchtsgesetz" Num 5,11-31[63]: Die vermeintliche Ehebrecherin, zu deren Anklage die Eifersucht des Mannes ausreicht (V.30), erweist sich erst als schuldlos (V.19.28), wenn sie das fluchwirkende Wasser unbeschadet trinken kann[64].

Der Ehebrecher wird in V.32a als חסר־לב bezeichnet, gleich demjenigen, der sich auf die ‘Fremde’ einläßt (Prov 7,7). V.32b nennt den Ehebrecher משחית נפשו, "Verderber seines eigenen Lebens".

חסר־לב ist in den älteren Sammlungen des Proverbienbuchs Synonym für den Toren[65]. Weisheit und törichte Frau wenden sich an den so Benannten (Prov 9,4.16), um ihn eines Besseren zu belehren.

Das Verb שחת meint "ein Verderben, das sich im Erfahrungsfeld einer Gemeinschaft oder einzelner Menschen auswirkt"[66]. Es ist der Vorstellungswelt des Krieges entnommen[67]. Auch der von Gott gesandte "Würgeengel" in IISam 24,16[68] wird משחית genannt. Im Hinblick auf die massive Drohung hat Dahood erwogen, יעשׂנה in Prov 6,32b von עשׂה II "pressen" herzuleiten, das Ez 23,3.8.21 im pi. zur Bezeichnung sexueller Handlungen an Mädchen sowie Ps 139,15 begegnet[69]. Vom Kontext Prov 6 her ist eine Steigerung des Vergehens im Vergleich zu Ehebruch meines Erachtens nicht erforderlich. Vielmehr ist die Einwilligung der Frau und nach V.25b ihre aktive Beteiligung am Zustandekommen des Geschlechtsverkehrs vorausgesetzt, was Vergewaltigung, jedoch nicht grundsätzlich Gewalt ausschließt.

Prov 6,33f. umschreiben mit נגע und קלון die öffentliche Schädigung des Rufs sowie die wütende Reaktion des betrogenen Ehemannes, der sich auch nicht durch Geldzahlungen besänftigen läßt.

---

61 Vgl. den Bösen (11,21), den Hochmütigen (16,5), den, der sich am Unglück freut (17,5), den falschen Zeugen (19,5.9) und den, der schnell reich werden will (28,20).

62 In Jer 25,29 wird Israel, in Jer 49,12 Edom Strafe angedroht.

63 In diesem Zusammenhang ist unerheblich, ob diese Bestimmung jemals tatsächlich angewandt wurde. Vgl. A.Phillips, Adultery, 7f.

64 Prov 6 nimmt nicht auf Num 5 Bezug, sondern bietet mit Ausnahme des Verbs נקה nif. und des Begriffs קנאה einen ganz anderen Wortschatz.

65 Vgl. Prov 10,13.21; 11,12; 12,11; 15,21; 17,18; 24,30.

66 D.Vetter, Art.: שחת, THAT II, 892.

67 Das Partizip hif. ist *terminus technicus* für eine Abteilung des Heeres: ISam 13,17; 14,15 (Philisterheer). Vgl. Jes 54,16.

68 Vgl. Ex 12,23; Jer 22,7; 51,1.

69 Vgl. M.Dahood, Proverbs, 14; KBL[3], 845. Dahood verweist zudem auf ugaritisches *'šy*, das in beiden Bedeutungen belegt ist.

קלון ist Antonym zu כבוד[70] und wie dieses ein sozialer Verhältnisbegriff. Er bezeichnet "die soziale «Geringheit, Niedrigkeit» im expliziten oder impliziten Gegenüber zur gesellschaftlichen «Gewichtigkeit»"[71], und insofern "Schande". Die Rede von der unauslöschbaren Schmach - חרפה V.33b - meint, daß die negative Bewertung des Betroffenen nicht aus dem Gedächtnis der Gemeinschaft getilgt werden kann.

קנאה wird im Alten Testament neunzehnmal für menschliche, vierundzwanzigmal für Gottes Gemütsregung gebraucht[72], wobei die Bedeutungen "Eifer für" und "Eifersucht gegenüber" eng beieinander liegen und nur durch den Kontext zu unterscheiden sind. Auf Eifersucht im Ehekontext beziehen sich außer Prov 6,34 noch Prov 27,4 und Num 5,14f. 18.25.29f. Charakteristisch für Israels Gott ist die Wendung אֵל קַנָּא, die im Dekalog Ex 20,5 par. Dtn 5,9, sowie Ex 34,14 und Dtn 6,15 stets in der Begründung des Fremdgötterverbotes begegnet. Prov 6,29.34 nehmen anthologisch Bezug auf Nah 1,2-3a, ein psalmartiges Akrostichon, das JHWHs Kommen zum Gericht schildert[73].

1,2 Ein eifernder und rächender Gott ist JHWH.	1,2 אל קנוא ונקם יהוה
Rächend ist JHWH und voll Glut.	נקם יהוה ובעל חמה
Rache übt JHWH an seinen Feinden,	נקם יהוה לצריו
und er grollt gegenüber seinen Widersachern.	ונוטר הוא לאיביו
1,3a JHWH ist langmütig und von großer Macht,	1,3a יהוה ארך אפים וגדול־כח
aber er läßt nicht ungestraft.	ונקה לא ינקה יהוה

Das anthropomorphe Bild des eifernden Gottes, der keine Nebenbuhler duldet, und das Bild des eifersüchtigen Ehemannes sind in den Texten wechselseitig abhängig[74]. יום נקם (V.34b) findet sich in prophetischen Schriften als Metapher für JHWHs Gerichtstag. Sie gehört zur יום יהוה-Tradition, deren ältester literarischer Niederschlag in Am 5,18-20 begegnet[75]. Die Wendung יום נקם bezieht sich meist auf das Gericht JHWHs über Fremdvölker[76]. Es bedeutet Verderben, Tod und Verwüstung über diejenigen, die nicht zu JHWH gehören.

Der Begriff כפר (Prov 6,25) bezeichnet die Ersatzleistung bzw. Auslösesumme für ein Menschenleben und begegnet in Rechtsfällen im Zusammenhang mit der Todesstrafe: Während beim Tod eines Menschen durch ein aggressives Rind das Leben seines Besitzers "ausgelöst" werden kann (Ex 21,30), ist dies bei einem Mörder nicht möglich (Num 35,31f.). "Lösegeld" zahlen kann nur der Wohlhabende (Prov 13,8). An zwei Stellen hat

---

70 Prov 3,35; vgl. 9,7; 13,18; Hos 2,16; 4,7; Jes 22,18.

71 M.A.Klopfenstein, Scham, 190.

72 Vgl. G.Sauer, Art.: קִנְאָה, THAT II, 647.

73 Nah 1,2b und 3a fallen aus der Textstruktur heraus und sind wohl an V.2a angehängt. O.Kaiser, Einleitung, 242, hält V.2b.3a.9f. für eine spätexilisch/frühnachexilische Bearbeitung.

74 Zum anthologischen Bezug auf den Dekalog siehe unten, S.163.

75 Die Traditionen hat vielfältige Ausprägungen, wobei die Mehrzahl der Texte konkrete Adressaten und Ereignisse nennt. In späten Texten ist eine Tendenz zur Universalisierung der Gerichtsschilderungen sowie ein Überwiegen von Heilsaussagen zu konstatieren. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Vorstellung vom 'Tag des Herrn' wird derzeit von Nicola Wendebourg erarbeitet, der ich für aufschlußreiche Hinweise danke.

76 So Jes 34,8; 63,4 (Edom), Jes 61,2 (זרים und נכרים im Rahmen einer Heilsaussage für Israel, V.5); vgl. יום נקמה Jer 46,10 (Ägypten), sowie Dtn 32,35 (Feinde).

כפר die Bedeutung "Bestechungsgeld": Am 5,12 kritisiert die Annahme von כפר im Rechtskontext; in ISam 12,3 weist Samuel dessen Annahme weit von sich. Außerdem wird der Begriff als Metapher "Lösegeld vor JHWH" verwendet, das vor dem Tod oder dem Gericht Gottes bewahren soll[77].

Die Grundbedeutung der Wendung נשׂא פנים, sofern sie reflexiv im Sinne von "das eigene Angesicht erheben" verstanden wird, ist das frohgemute Aufblicken als Zeichen des Wohlbefindens und des guten Gewissens. Ihr Gegensatz ist נפל פנים "finster dreinblikken"[78]. Die Wendung "das Angesicht einer/s anderen erheben", die mit *status constructus* oder entsprechendem Suffix konstruiert wird[79], kann viererlei bedeuten. Ist eine - tatsächlich oder nur im bestimmten Fall - höhergestellte Person Subjekt von נשׂא, so gewährt er oder sie der untergebenen Person eine Bitte[80] oder nimmt deren Entschuldigung an[81]. Von der unterlegenen Person aus betrachtet bedeutet die Wendung drittens "jemandem Gunst/Ehre erweisen"[82]. Im Bereich der Rechtsprechung benennt sie viertens die absichtliche Begünstigung einer Person. Als (unlautere) Parteinahme wird sie in den Texten abgelehnt[83].

שׁחד ist das Geschenk, mit dem ein bestimmtes Ziel erreicht werden soll, so daß es in der Mehrzahl seiner Vorkommen negative Konnotation hat und die "Bestechungsgabe" - vor allem an Richter oder Zeugen[84] - bedeutet. Im Proverbienbuch wird es auch positiv als Besänftigungsmittel (21,14) oder "Glücksstein", der zum Erfolg verhilft (17,8), angepriesen.

Für Prov 6,35 legt sich aus der Verbindung von כפר und נשׂא פנים sowie der Parallele שׁחד das unlautere Vorgehen im Rechtskontext als Sachparallele nahe. Entweder ist an eine vorgerichtliche Bestechung des Klägers gedacht, damit dieser keine Anklage erhebe bzw. sie zurückziehe. Oder der Ehebrecher versucht, sein Leben mit Geldzahlung an den Ankläger 'auszulösen' und ihn mit weiteren Bestechungsgeschenken zur Annahme dieser Ersatzleistung zu bewegen. Zwar sind weder Richter noch Zeugen noch die beteiligte Frau erwähnt, die Metapher vom "Tag der Rache" als Gerichtstag und die Bezugnahme auf Nah 1,2f. verweisen aber auf eine gerichtliche Verfolgung. Letzteres und die Rede vom "Verderber des eigenen Lebens" implizieren einen tödlichen Ausgang. Im Rahmen der Rechtsnormen der nachexilischen Gemeinschaft ist ein Gerichtsverfahren mit Todesfolge für diese Epoche bisher nicht zu belegen[85]. Da Prov 6,32-35 im Rahmen eines poetischen Textes als Begründung einer

---

77 Ex 30,12; Hi 33,24; 36,8; Ps 49,8; Prov 21,18.
78 Vgl. die anschauliche Beschreibung Gen 4,5-7; zu ersterem IISam 2,22; Hi 11,15.
79 Vgl. die Textkritik zur Stelle.
80 Vgl. Gen 19,21: Gott gegenüber Abraham; ISam 25,35: David gegenüber Abigail; Hi 42,8: Gott gegenüber Hiob.
81 Vgl. Gen 32,21: Esau von Jakob; Mal 1,8f.: Annahme eines Opfers bzw. Geschenks.
82 Vgl. IIReg 3,14 (dem Joschafat); Thr 4,16 (den Priestern).
83 Vgl. Lev 19,15; Ps 82,2; Hi 13,8.10, Prov 18,5. JHWH tut solches nicht: Dtn 10,17; Hi 34,19.
84 Vgl. Ex 23,8; Dtn 10,17; 16,19 Jes 1,23; 5,23; Mi 3,11; Ps 26,10; Prov 17,23.
85 Siehe dazu oben, III.3.4.2, S.XXX.

Warnung dient, und keine konkretes Ereignis schildert, kann die Stelle allein meines Erachtens eine nachexilische Rechtspraxis nicht begründen[86].

Die Folgen des Ehebruchs werden stattdessen in Prov 6,32-35 auf mehreren Ebenen in den Blick genommen. Neben die persönliche Rache des betrogenen Ehemannes tritt die öffentliche Rufschädigung. An die Seite der vorgerichtlichen Klärung tritt der Hinweis auf eine gerichtliche Auseinandersetzung. Ein Freikommen durch Geldzahlung bei letzterem wird von seiten des Sprechers bzw. der Sprecherin als unmöglich erachtet.

Von Interesse sind schließlich die im Text aufgeführten Frauenbilder. In V.24 werden אשת־רע und נכריה identifiziert. Die Ausführungen in V.25 beziehen sich eindeutig auf letztere. Der Verführung durch Worte (V.24b) wird die durch Augenzwinkern (V.25b) zur Seite gestellt. Die Schönheit der Frau erscheint begehrenswert (V.25a). V.26 nennt die Prostituierte und die Ehefrau als mögliche Sexualpartnerinnen des Angesprochenen. Die Prostituierte gehört damit zu den Frauen, vor denen gewarnt wird, selbst wenn der Geschlechtsverkehr mit ihr vergleichsweise 'billig' und ohne negative soziale Folgen ist. V.29 weist auf die Unausweichlichkeit der Straffolgen für denjenigen hin, der sexuelle Beziehungen mit der Frau eines anderen Mannes eingeht. Ehebruch (V.32), nicht Prostitution, ist das Grundthema der Warnung. Unter Voraussetzung der Polygynie des Mannes bricht die 'Fremde' ihre Ehe, während er gewissermaßen in ihre Ehe 'einbricht'.

4.3.1 Prov 6,20-35 als Auslegung von Dekalog und Schma Jisrael

Die Redeeinleitung 6,20-24 hat zwei enge Parallelen in Prov 3 und 7, die hier mit zu bedenken sind:

Prov 7	Prov 6	Prov 3
1 בני שמר אמרי	20 נצר בני מצות אביך	1 בני תורתי אל־תשכח
ומצותי תצפן אתך:	ואל־תטש תורת אמך:	ומצותי יצר לבך:
2 שמר מצותי וחיה	21 קשרם על־לבך תמיד	2 כי ארך ימים
ותורתי כאישון עיניך:	ענדם על־גרגרתך:	ושנות חיים
3 קשרם על־אצבעתיך	22 בהתהלכך תנחה אתך	ושלום יוסיפו לך:
כתבם על־לוח לבך:	בשכבך תשמר עליך	3 חסד ואמת אל־יעזבך
4 אמר לחכמה אחתי את	והקיצות היא תשיחך:	קשרם על־גרגרותיך
ומדע לבינה תקרא:	23 כי נר מצוה ותורה אור	כתבם על־לוח לבך:
	ודרך חיים תוכחות מוסר:	
5 לשמרך מאשה זרה	24 לשמרך מאשת רע	4 ומצא־חן ושכל־טוב
מנכריה אמריה החליקה:	מחלקת לשון נכריה:	בעיני אלהים ואדם:

86 Dagegen verweisen B.Gemser, Sprüche, HAT I/16, 42, und C.H.Toy, Proverbs, ICC

Alle drei Einleitungen empfehlen den engen Kontakt mit der תורה des Sprechers/der Sprecherin bzw. der Mutter. Der Angeredete soll sie "auf das Herz binden" (6,21) bzw. "auf die Tafel seines Herzens schreiben"[87] (3,3; 7,3), er soll sie "um seine Kehle winden" (3,3; 6,21). In allen drei Texten begegnet in diesem Zusammenhang die Wurzel חיה (3,2; 6,3; 7,3). "Leben" ist das Ziel dieses Umgangs mit der Weisung.

Diese Texte sind ohne die aus Dtn 6,6-9; 11,18-21[88] bekannte Rede von den als Denkzeichen auf Stirn, Hand und Tür geschriebenen Worten unverständlich. Die Proverbientexte nehmen durch Aufnahme tragender Begriffe unverkennbar auf die Deuteronomiumstellen Bezug, ohne einen einzigen Satz direkt zu zitieren:

Dtn 11		Dtn 6	
ושמתם את־דברי אלה	18	והיו הדברים האלה	6
על־לבבכם ועל־נפשכם		אשר אנכי מצוך היום על־לבבך:	
וקשרתם אתם לאות על־ידכם		ושננתם לבניך ודברת בם	7
והיו לטוטפת בין עיניכם:		בשבתרב ביתך ובלכתך בדרך	
ולמדתם אתם את־בניכם לדבר בם	19	ובשכבך ובקומך:	
בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך		וקשרתם לאות על־ידך	8
ובקומך:		והיו לטטפת בין עיניך:	
וכתבתם על־מזוזות ביתך ובשעריך:	20	וכתבתם על־מזוזת ביתך ובשעריך:	9
למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה	21		
אשר נשבע יהוה לאבתיכם לתת להם			
כימי השמים על־הארץ:			

Dtn 11,18-21 begegnet im Kontext deuteronomistischer Gesetzesparänese und ist von Dtn 6,6-9 literarisch abhängig, da Dtn 6,7b.9 zitiert, 6,6.8 pluralisch umformuliert[89] und in 11,21 ein Segenshinweis zugefügt ist. Darüber hinaus ändert Dtn 11 die Abfolge von Textaneignung (6,7) und äußeren Zeichen (6,8). Kenntnis und Körperschmuck gehören zum persönlichen Bereich des einzelnen (11,18), Kinderunterweisung und Inschriften an Tür und Tor in den öffentlichen Bereich (11,19f)[90]. רבה ימים ist *hapax legomenon* in Dtn und entstammt weisheitlichem Sprachgebrauch[91].

20, 141, ohne weitere Überlegungen auf die Todesstrafe.

87 Die Tabelle zeigt u.a. das Variationsvermögen der Autorin/des Autors. Daß in Dtn die Langform לבב, in Prov לב begegnet, entspricht nach H.-J.Fabry, Art.: לֵב, ThWAT IV, 420, der jeweiligen Tradition. Eine Unterscheidung in eine ältere und eine jüngere Form ist wenig sinnvoll, da das Proverbienbuch unterschiedlich altes Material bietet. Zudem verwendet Prov 6,21 mit Blick auf Dtn 6 die Kurzform, V.25 aber die Langform.

88 In Ex 13,9.16 handelt es sich um einen Zusatz aus der dtn./dtr. Tradition.

89 In der Regel sind die plur. Stücke in Dtn 6-11 als Erweiterungen der Grundschicht anzusprechen. Vgl. H.D.Preuss, Deuteronomium, 95, mit weiterer Differenzierung und die Schichtentabelle, a.a.O., 50.

90 Vgl. G.Braulik, Deuteronomium. 1-16,17, NEB, 89f.

91 Vgl. N.Lohfink, Hauptgebot, 83 und Prov 9,11. Die Wiederholung intendiert nach Lohfink, a.a.O., 235, die Stilisierung von Dtn 9-11 zum Gegenstück von Dtn 5-8.

Die Verben קשר "binden, umwickeln" und כתב על "schreiben auf" finden sich in allen genannten Texten - mit Ausnahme von Prov 6,21-23, wo das Verb ענד verwendet wird[92] - allerdings in verschiedenen Zeitstufen und mit unterschiedlichen Objekten. In Dtn 6 und 11 sollen die Gebote und Satzungen JHWHs, die durch Mose dem Volk übermittelt werden (Dtn 5,1; 6,1.6), auf das 'Herz' gelegt[93] sowie durch Binden um Hand und Stirn und durch Schreiben auf die Türpfosten stets gegenwärtig sein. In den Proverbientexten treten Gebot und Weisung der Eltern bzw. der/des Redenden an deren Stelle. Der imperativische Charakter der Empfehlung wird im Deuteronomium durch konsekutives Perfekt nach Imperativ oder Jussiv, in den Proverbien durch Imperative angezeigt.

Der Begriff תורה begegnet im Alten Testament im Sinne von "Unterweisung" als Tätigkeit der Priester[94] und der Weisen[95]. In Prov 1-9 wird תורה vom Vater[96] und von der Mutter[97] gelehrt, die mithin als Sprecher bzw. Sprecherin der Mahnung[98] gelten können. Der Begriff ist meist im *status constructus* oder mit Suffix konstruiert. Die mehrmalige Aufforderung zum Hören sowie Prov 31,26 lassen auf den primär mündlichen Charakter von תורה schließen[99]. Im Gegensatz zu der oft vertretenen These, der Ursprung von תורה sei in der göttlichen Weisung zu suchen, vermutet Gerhard Liedke, daß תורה "anfänglich die in Imperativen und Vetitiven ergehende Weisung der Eltern, speziell der Mutter an die Kinder"[100] sei. Allerdings sind die Belege aus Prov 1-9 spät[101] und die Belege in Prov 28f. nicht ohne weiteres auf die Eltern zu beziehen, so daß sie zur Begründung der These nicht taugen. Auffallend ist, daß in Prov 1-9 und im Deuteronomium תורה synonym zu דברים, חקים, מצות, משפטים verwendet wird[102]. Mit Barnabas Lindars stellt die Verwendung des Begriffs תורה als Ausdruck für den gesamten Gotteswillen, der alle aufgeführten Gesetze einschließt, deuteronomistischen Sprachgebrauch dar[103]. Dieser absolute Gebrauch von תורה in deuteronomistischen Stellen ist Voraussetzung für die Ausweitung des Begriffs auf den ganzen Pentateuch[104].

---

92 ענד begegnet sonst nur noch Hi 31,36: Hiob will sich die (vermeintliche) Anklageschrift seines vermuteten Gegners wie einen Kranz um das Haupt winden.

93 Vgl. Dtn 6,6 צוה על־לבבך pi.; Dtn 11,18 שׂים על־לבבכם.

94 Ältester literarischer Beleg ist Dtn 33,10. Vgl. G.Liedke/C.Petersen, Art.: תּוֹרָה, THAT II, 1036.

95 Vgl. Prov 13,14; 28,4.7.9; 29,18.

96 Vgl. Prov 4,2. Siehe auch oben, S.120-122.

97 Vgl. Prov 1,8; 6,20; 31,26.

98 Vgl. תורה in Prov 3,1; 7,2. Siehe die Textanalyse zu Prov 7 unten, S.185.

99 Vgl. G.Liedke/C.Petersen, Art.: תּוֹרָה, THAT II, 1034.

100 G.Liedke, Gestalt, 199. Es handelt sich dabei um eine Schlußthese. Gegenstand der Untersuchung Liedkes sind die Begriffe משפט und תורה.

101 Vgl. W.Richter, Recht, 47. Nach Richter setzen die Vetitive in Prov 1-9 aufgrund ihrer ausgeführten Form die Vetitive in Prov 22,17ff. voraus.

102 Vgl. Prov 3,1; 6,20; 7,2; Dtn 4,8.44f.; 30,10.

103 Vgl. B.Lindars, Torah, 131. S.E. setzen die dtr. Redaktoren den Begriff aufgrund seines didaktischen Untertones ein (a.a.O., 135).

104 Vgl. G.Liedke/C.Petersen, Art.: תּוֹרָה, THAT II, 1040-1042.

Zieht man die anthologische Bezugnahme der drei Einleitungen in Prov 3; 6 und 7 in Betracht, so sind die Weisung der Mutter und die Gebote des Vaters an den "Sohn" den Geboten JHWHs, die von Mose übermittelt werden, analog. Die Proverbientexte führen eine Auffassung von Unterweisung fort, die in Dtn 6 angelegt ist: Mose lehrt das Volk (Dtn 6,1; 11,18) und fordert zur Unterweisung der Kinder durch ihre Eltern auf (Dtn 6,7; 11,18). Die Proverbientexte tun genau dies, indem sie die Sätze aus Dtn 6 und 11 aus dem Kontext der Gebotsverkündigung an das Volk in den Rahmen der familiären Unterweisung stellen. So erhält die Weisung der Eltern die Legitimation, wie die Gebote JHWHs Unterweisung zum Leben zu sein (vgl. Dtn 11,21)[105]. Die Worte werden in Prov 3,2; 6,23 und 7,4 personifiziert und somit zum Beistand und zur Lebenshilfe für den einzelnen. Demzufolge wird in Proverbien die menschliche Weisung als Ausdruck der Weisung Gottes verstanden und in einen ähnlichen Rang gehoben. Sie ist wie diese Weisung zum Leben, hier dem einzelnen zugesprochen und expliziert.

Dieser Aspekt wird noch verstärkt durch eine Prov 6,23 parallele Aussage in Ps 119,105 über JHWHs Wort:

נר־לרגלי דברך ואור לנתיבתי
Eine Lampe für meinen Fuß ist dein Wort und Licht für meinen Pfad.

Der als Akrostichon formulierte Psalm 119 bietet selbst Beispiele anthologischer Bezugnahmen auf ältere Texte und verfolgt ein Prov 1-9 analoges Auslegungsprinzip. Deissler datiert den Psalm als "persönliches und gedankengefülltes Gebet eines Weisheitslehrers und Schriftgelehrten"[106] in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts v.Chr.[107] und versteht V.105 als anthologische Bezugnahme auf Prov 6,23[108].

Als einziger der genannten Proverbientexte nimmt Prov 6,20-24 noch einmal gesondert auf die im Schma Jisrael gebotene, stetige Vergegenwärtigung der Tora Bezug.

Dtn 6,7b par. 11,19b empfiehlt den einz lnen Mitgliedern des Volkes, "diese Worte"[109] in allen Lebenslagen an die Kinder weiterzugeben[110], beim Sitzen im Haus (ישׁב בבית), beim Gehen auf dem Weg (הלך qal), zur Zeit des Sich-Niederlegens (שׁכב) und des Aufstehens (קום). "Gelernt wird auf die in der orientalischen Antike typische Weise: der

---

105 Hiermit soll nicht die Identität von elterlicher und göttlicher Unterweisung behauptet werden, wie es O.Plöger, Sprüche, BK.AT XVII, 69, hinter derartigen methodischen Vergleichen vermutet. Allerdings ist die Analogie beider unübersehbar.

106 A.Deissler, Psalm 119, 287.

107 Vgl. a.a.O., 291.

108 Vgl. a.a.O., 205.

109 Der Begriff in Dtn 6,7b ist im engeren Sinn auf das vorhergehende Bekenntnis und im weiteren Sinn auf den Dekalog oder das gesamte dtn. Gesetz zu beziehen.

110 Während Dtn 6,7 das seltene, nur hier in pi. begegnende Verb שׁנן "(ein)schärfen" verwendet, findet sich in Dtn 11,19 das häufig gebrauchte למד pi.

Lehrende spricht den Text vor, die Lernenden wiederholen ihn, und das solange, bis er sitzt. Er wird überall und immer rezitiert."[111]

In Prov 6 sind Weisung und Gebot[112] personifiziert und übernehmen die Rolle der Eltern[113]. Sie behüten den, der unterwiesen wird, bei all seinen Aktivitäten. Er wird geleitet beim "Umhergehen" (הלך hitp.), bewacht, wenn er sich niederlegt (שׁכב), und angesprochen, wenn er erwacht (קיץ). Während die deuteronomischen Texte ganz gebräuchliche Verben verwenden, bietet Prov 6,22 mit קיץ ein Wort, das häufig für das Erwachen aus einem bösen Traum[114] oder aus einem todesähnlichen Zustand[115] verwendet wird. Das im hitp. gebrauchte Verb הלך faßt "sitzen" und "gehen" zum "Lebenswandel" zusammen[116].

Sowohl Dtn 6,4-9 par. als auch Prov 6,20-35 betonen die Totalität der Tora: Sie gehört zum alltäglichen Lebensvollzug. In Dtn 6 und 11 geschieht die Verinnerlichung der Gebote (Dtn 6,6; 11,18) auf zweierlei Weise: durch Wiederholung der Worte an bestimmten Orten und zu bestimmten Zeiten (Dtn 6,7; 11,19) und durch Erinnerung mit Hilfe äußerlicher Zeichen (Dtn 6,8f.; 11,20)[117]. Prov 6,21f. verbindet beide Vorgänge, indem die Lehre der Eltern als ständig präsent[118] beschrieben wird, wie das auf der Brust liegende Amulett bzw. die um den Hals geschlungene Kette (Prov 6,21). Die Weisung in Prov 6 wird so zur Kraft, die die Person leitet.

Die aufgezeigten anthologischen Bezugnahmen in Prov 6,20ff. sind somit als Aufnahme der im Schma Jisrael formulierten Tora und zugleich als Transposition der Vorstellung von 'Unterweisung' in einen anderen literarischen und situativen Kontext zu verstehen[119]. Die Verbindung von Prov 6,20-24 zu Dtn 6 und 11 ist durch die Wiederholung der lebensbegleitenden Funktion der Gebote (Dtn 6,7) in Prov 6,22[120] besonders eng.

---

111 G.Braulik, Deuteronomium. 1-16,17, NEB, 56. Braulik weist auf den familiären Kontext dieses Lernens hin und versteht die Eltern als Lehrer des Glaubens.

112 Zu den formalen Bezügen vgl. die Textkritik, S.139, Anm.b.

113 A.Meinhold, Sprüche, ZBK.AT 16/1, 117f., spricht vom mütterlichen Bild der Weisheit, die den Schüler umsorgt.

114 Vgl. Prov 23,35; Jes 29,8; Jer 31,26; Ps 73,20.

115 Vgl. IIReg 4,31; Jes 26,19; Jer 51,39.57.

116 Hinzu kommt, daß im Kontext der weisheitlichen Warnung vor der 'Fremden' dem Schützling beim Sitzen im Haus gewissermaßen keine Gefahr droht.

117 Siehe dazu unten, S.166f.

118 Vgl. Prov 6,21 תמיד gegenüber Dtn 6,6 היום.

119 Vgl. A.Deisslers Definition oben, S.74.

120 V.22 ist elementarer Bestandteil des Textes und läßt sich, trotz des Numerus- und Genuswechsels von V.20 (zwei feminine Begriffe im Singular) zu V.21 (Suffix mask. plur.) und V.22 (Subjekt fem. sing.), nicht als sekundär erweisen. P.Skehan bietet eine feinsinnige, aber aufgrund ihrer Komplexität hypothetische Argumentation, um Prov 6,22 in veränderter Stichenfolge (b-c-a) hinter 5,19 zu stellen. Vgl. ders., Proverbs, 9-14.

Das zeigt sich auch im weiteren Verlauf des Proverbientextes, der als ganzer auf die Dekalogfasssung im Deuteronomium Bezug nimmt[121].

Adressat der Worte JHWHs durch den Mittler Mose ist in Dtn 5 das Volk. Die Dekaloggebote richten sich - singularisch formuliert - an den erwachsenen Mann[122]. Im Zusammenhang der Warnung vor der 'Fremden' nimmt Prov 6,20ff. auf die Gebote des Dekalogs Bezug, die das menschliche Miteinander thematisieren. Angesprochen ist das Verbot, die Frau des Nächsten zu begehren, sowie das Diebstahl- und das Ehebruchverbot.

Hinsichtlich der Bedeutung von חמד "begehren" und seiner Verwendung im Dekalog besteht bei anhaltender Diskussion bisher keine Einigkeit. Je nach Gewichtung der Belegstellen von חמד und Verständnis der Komposition der Gebotsreihe werden verschiedene Thesen vorgetragen. Die חמד-Belege außerhalb des Dekalogs und ihre Datierung vermitteln ein variantenreiches Bild.

Als Objekte von חמד begegnen einerseits materielle Dinge wie Schätze und Kostbarkeiten[123], Felder und Land[124], andererseits Orte[125], Personen[126], aber auch Werte wie Klugheit[127] und Gottes Rechtssatzungen[128]. חמד kennzeichnet nach Gerhard Wallis "das aktuelle, von der Emotion getriebene begehrende Verhalten oder Handeln. Dieses Bestreben geht aus von dem visuellen Eindruck des begehrten Gegenstands oder der Person."[129] Die Dekalogfassung Ex 20 bildet zwei Prohibitive mit חמד und den Objekten Haus (V.17a), sowie Frau, Sklave und Sklavin, Rind und Esel (V.17b). In Dtn 5 begegnen zwei getrennte Gebote. Die Frau ist als Objekt von חמד vorangestellt (V.21a). Haus und Gesinde sowie zusätzlich das Feld, werden hier mit dem Verb אוה hitp. verbunden (V.21b). חמד und אוה sind als Synonyme aufzufassen[130], nicht als Einengung der Bedeutung von חמד auf die sexuelle Begierde[131]. Die Fassung des Deuteronomiums ist wohl die jüngere, da sie die Gebotsreihe deutlicher strukturiert und eine verbesserte Rechtsstellung der Frau spiegelt[132].

---

121 M.Fishbane versteht Prov 6,20-25 als Neuinterpretation autorisierter Tora und weist auf Bezüge zu Dtn 5f. hin, ohne inhaltliche Details näher zu erläutern. Vgl. ders., Torah, 275-330. Zu Fishbanes Vorgehen siehe auch oben, S.77f.

122 So übereinstimmend H.Gese, Dekalog, 76; W.H.Schmidt/H.Delkurt/A.Graupner, Gebote, 33, Anm.101; F.Crüsemann, Bewahrung, 28.

123 Vgl. Prov 21,20; Jos 7,21; Dtn 7,25.

124 Vgl. Mi 2,2; Ex 34,24.

125 Vgl. Jes 1,29; Ps 68,17; Cant 2,3.

126 Vgl. Ex 20,17; Dtn 5,18; Jes 53,2; Prov 6,25.

127 Vgl. Gen 2,9; 3,6.

128 Vgl. Ps 19,11.

129 G.Wallis, Art.: חָמַד, ThWAT II, 1022.

130 Vgl. W.H.Schmidt/H.Delkurt/A.Graupner, Gebote, 140. Die Autoren weisen zu Recht darauf hin, daß חמד in Prov 6,25; Ps 68,17 und אוה in Ps 45,12; 132,13f. analog gebraucht werden und in Gen 3,6 beide Wurzeln im Parallelismus begegnen.

131 So auch G.Wallis, Art.: חָמַד, ThWAT II, 1027.

132 Vgl. W.H.Schmidt/H.Delkurt/A.Graupner, Gebote, 132f. mit ausführlicher Begrün-

Aufgrund von Mi 2,2; Ps 68,17; Ex 34,24 und Prov 6,25 hat Johannes Herrmann חמד in Ex 20,17 par. als Begehren, das ein Aneignen nach sich zieht, interpretiert[133]. Jedoch sind die dem Begehren folgenden Handlungen in Mi 2,2 und Ps 68,18 mit weiteren Verben genannt, so daß חמד selbst diese gerade nicht einschließt[134]. Von Interesse ist außerdem, ob sich das so verstandene חמד mit dem Diebstahl- und Ehebruchverbot überschneidet.

Die These Alts, das Diebstahlverbot habe sich ursprünglich auf den Raub eines freien israelitischen Mannes bezogen[135], ist geeignet, die Verbote des Stehlens und des Begehrens voneinander abzurücken[136]. Lang greift eine Definition Eerdmans auf und interpretiert חמד als 'herrenloses Gut an sich nehmen'[137]. Sozialgeschichtlicher Hintergrund des Gebotes ist nach Lang die Exilszeit, in der die Deportierten herrenloses Gut zurückließen[138].

Anstelle einer Differenzierung der Gebotsinhalte betont Klaus-Dietrich Schunck deren Überschneidungen[139]. Aufgrund ihrer Form stammen seines Erachtens das neunte und zehnte Gebot aus einer eigenständigen apodiktischen Reihe und wurden in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts mit den übrigen Geboten verbunden[140]. Schunck zieht Mi 2,2[141] heran und interpretiert das Verbot des Begehrens als Aneignung fremden Besitzes mit Hilfe von Rechtsbeugung[142]. Damit wäre das Verbot des Begehrens eine Ausweitung des Diebstahl- und Ehebruchverbotes. Es schützt den gesamten Besitz eines Mannes und verbietet bereits jede Vorbereitung einer Schädigung des Nächsten[143].

Christopher J.H.Wright versteht die Gebote der Elternehrung, des Diebstahls, des Ehebruchs und des Begehrens als Schutzbestimmungen für den israelitischen בית אב, den Verband der Großfamilie mit Gesinde und Grundbesitz[144]. Jede Schädigung von Personen oder materieller Grundlage eines solchen Familienverbandes sei zugleich ein Angriff auf die gesamte Gemeinschaft und ihr Verhältnis zu JHWH[145]. Allerdings verortet

---

dung. Ein gestiegenes Interesse der dtn. Dekalogfassung an den Rechten der Frau konstatiert auch M.Weinfeld, Deuteronomy 1-11, AncB, 318.

133 Vgl. J.Herrmann, Gebot, 74. Zurückhaltender argumentiert G.Wallis, Art.: חָמַד, ThWAT II, 1027f.

134 So mit M.Weinfeld, Deuteronomy 1-11, 316.

135 Vgl. A.Alt, Verbot, 333-340.

136 Vgl. aber die Kritik durch H.Klein, Verbot, 161-169 und W.H.Schmidt/H.Delkurt/A.Graupner, Gebote, 123.

137 Vgl. B.Lang, Deutung, 218f. Schlüssel für dieses Verständnis ist Ex 34,24.

138 B.Lang verweist auf Jer 6,11f.; Dtn 28,30 (a.a.O., 219) sowie auf analoge Bestimmungen im älteren babylonischen und im jüngeren römischen Recht (a.a.O., 222-224).

139 Vgl. K.-D.Schunck, Gebot, 104-109.

140 Vgl. a.a.O., 106f.

141 In der Tat sind Ex 20,17 und Mi 2,2 terminologisch eng verwandt. Vgl. W.H. Schmidt/H.Delkurt/A.Graupner, Gebote, 134f.

142 Vgl. K.-D.Schunck, Gebot, 107.

143 Vgl. W.H.Schmidt/H.Delkurt/A.Graupner, Gebote, 138f.

144 Vgl. C.J.H.Wright, Household, 102.

145 Vgl. a.a.O., 123.

Wright die Dekaloggebote nicht historisch und behandelt den israelitischen Familienverband als konstante Größe[146].

Festzuhalten bleibt, daß Prov 6,20-35 sich durch die Redeeinleitung auf die Dekalogfassung des Deuteronomiums bezieht. Unabhängig von der ursprünglichen Bedeutung des Verbs in Dtn 5,21 interpretiert Prov 6 mit Hilfe des Zusatzes בלבבך in V.25 חמד als innere Haltung, der jedoch eine Handlung folgt, die letztlich zu נאף (V.32) führt. Durch die Parallelisierung des Sachdiebstahls aus Hunger mit dem Begehren einer bereits verheirateten Frau wird Ehebruch als eine Form von "Diebstahl" interpretiert. "Du sollst nicht ehebrechen" heißt im Sinne von Prov 6,30 eben: 'auch nicht, wenn du damit ein menschliches Verlangen - wie den Hunger - stillst'. Gegen Berger[147] ist ein Verständnis von Sexualität als menschlichem Bedürfnis im Proverbientext bereits angelegt und nicht erst als griechische oder moderne Vorstellung eingetragen worden. Daß die Autoren oder Autorinnen von Prov 6,20-35 noch um die alte Bedeutung des dekalogischen Diebstahlverbots wußten, ist unwahrscheinlich. Anders als der Diebstahl von Gütern, kann Ehebruch ihrer Meinung nach nicht mit Ersatzleistungen ausgeglichen werden[148]. Dieser Gedanke legt sich darüber hinaus durch eine Textparallele zu Prov 6,31 nahe, die von der leidenschaftlichen Liebe spricht:

> אם־יתן איש כל־הון ביתו באהבה בוז יבוזו לו
> Wenn ein Mann alle Güter seines Hauses für die Liebe gäbe,
> verachten würde man ihn. (Cant 8,7)[149]

Der Kontext dieser Stelle bezeichnet die Liebe als "stark wie der Tod (מות)" und die Leidenschaft als "unerbittlich wie die Unterwelt (שׁאול)". Der Bezug von Prov 6,31 auf Cant 8,7 läßt sich nach zwei Seiten hin interpretieren. Zum einen unterstreicht er die in Prov 6,32-35 angedrohten Maßnahmen des Ehemannes: wie sich Liebe nicht kaufen läßt, so kann ein Ehemann nicht um Geld besänftigt werden. Zum anderen wird der Gegensatz zwischen Sachdiebstahl und Diebstahl der Frau des Nächsten noch verstärkt. Letzterer führt zur Verachtung in der Gemeinschaft.

Ehebruch wird in Prov 6 im Vergleich mit Diebstahl als das schwerere Vergehen angesehen. Der Begriff קנאה, der im Dekalog Attribut Gottes ist (Dtn 5,9), wird zum Ausdruck des Zornes des betrogenen Ehemannes

146 Zum Prozeß der sozialen Differenzierung seit der späten Königszeit und zu den nachexilischen בתי אבות vgl. die Forschungsgeschichte oben, S.66f.

147 Vgl. P.-R.Berger, Prov 6,26, 102f.

148 Siebenfacher Ersatz für gestohlenes Gut ist in alttestamentlichen Texten sonst nirgends belegt. Vgl. die Übersicht über Strafmaße bei W.H.Schmidt/H.Delkurt/A. Graupner, Gebote 124. Zum Verlust der Güter vgl. Prov 5,9f.

149 Zur Datierung des Hohenlieds siehe oben, S.134. Da die Einzeltexte älter als die Sammlung sind, ist es durchaus möglich, daß die Autoren oder Autorinnen von Prov 6 den Text des Liedes kannten.

verwendet. Die Mahnrede Prov 6,20-35 interpretiert das Begehren einer 'fremden Frau' als ersten Schritt zum Ehebruch und zeigt die aus ihrer Sicht inhaltliche Nähe beider Gebote auf. Damit wird nicht nur die Tat als solche, sondern bereits der begehrliche Blick als Übertretung göttlicher Gebote verstanden. Es zeigt sich, daß die meist als Verschärfung interpretierte Aufnahme des Ehebruchverbotes in Mt 5,28-30 bereits alttestamentliche Vorläufer hat.

Insofern das Sich-Einlassen mit der 'fremden Frau' als 'Spiel mit dem Feuer' (V.27f.) umschrieben und die zu erwartenden Folgen solchen Handelns aufgezeigt werden, wirbt der Proverbientext stärker um Einsicht in das Verbot, sich auf die 'fremde Frau' einzulassen. Die Prohibitive des Dekalogs sollen mittels Überzeugung durchgesetzt werden.

Hierbei ist ein weiterer Zusammenhang zu beachten. Die Aufforderung, die elterlichen Gebote (Prov 6,20) zu bewahren, revoziert nicht nur Dtn 6,6-9, sondern läßt sich auch als Ausgestaltung des dekalogischen Elterngebots verstehen. Hartmut Gese hat bei seinem Plädoyer für die ursprünglich paarweise Zuordnung der Dekaloggebote vor allem das Gebot der Elternehrung und das Verbot des Ehebruchs einander zugeordnet[150].

Was das Gebot כבד את־אביך ואת־אמך inhaltlich bedeutet, ist aus dem reinen Wortlaut nicht ersichtlich[151]. In Lev 19,3 wird geboten, die Eltern zu fürchten (ירא). Ex 21 droht dem, der seine Eltern schlägt (V.15) und verflucht (V.17 par. Lev 20,9), den Tod an. Dtn 27,16 verflucht den, der seine Eltern verächtlich behandelt: Hier begegnet mit קלה nif. das Antonym zu כבד pi. Im Hintergrund steht wohl die Nichtbeachtung der hohen sozialen Stellung der Eltern. Nach Dtn 21,18-21 ist im Falle eines störrischen Sohnes die Anklage vor den Ältesten und die Steinigung möglich. Alle diese konkreten Gebote können unter die recht allgemeine Dekalogformulierung gefaßt werden[152]. Das Dekaloggebot wendet sich wahrscheinlich an bereits Erwachsene, die die altwerdenden Eltern versorgen sollen[153]. Albertz weist mit Hilfe eines Vergleichs mit Anordnungen akkadischer, familienrechtlicher Urkunden, die Äquivalente zu den hebräischen Verben כבד und ירא bieten, als Hintergrund des Gebots auf zwei konkrete Lebenssituationen der Familie hin[154]. Das Gebot ist demnach im Rahmen der Übertragung des Hofs auf den Sohn und des elter-

---

150 Vgl. H.Gese, Dekalog, 76. Ein Rückschluß von Prov 6,20ff. auf die Dekalogreihe ist m.E. jedoch nicht möglich.

151 Das Verb im pi. begegnet nur noch Mal 1,6 mit dem Objekt "Vater", wobei dem Substantiv "Ehre" die "Furcht" parallel steht.

152 Vgl. W.H.Schmidt/H.Delkurt/A.Graupner, Gebote, 101.

153 Vgl. a.a.O., 99; M.Noth, Exodus, ATD 5, 133.

154 Vgl. R.Albertz, Elterngebot, 348-374. O.Loretz fügt den Belegen Albertz' einen weiteren ugaritischen Text hinzu, und bestätigt dessen These, das Gebot beziehe sich auf das Verhältnis des alten Vaters zum erwachsenen Sohn. Vgl. ders., Elterngebot, 14-17. Während in ugaritischen Texten die Sohnespflichten in die Ahnenverehrung eingebunden sind, spiegeln das biblische Elterngebot und die Vätergeschichten nach Loretz die israelitische Verdrängung des Totenkultes in exilisch-nachexilischer Zeit. Vgl. ders., Totenkult, 192.

lichen Rückzugs aus dem aktiven Erwerbsleben oder im Rahmen der Aufnahme in die letztwillige Verfügung eines kurz vor dem Tod stehenden Elternteils[155] zu verstehen[156].

Wenn Prov 6,20ff. die Weisung der Mutter und das Gebot des Vaters als Licht versteht, das auf dem Lebensweg Orientierung verschafft (V.23) und vor der Gefahr der 'Fremden' und vor dem Ehebruch mit ihr behütet, so treten die Eltern als Bewahrer der Familie und des guten Rufs auf. Prov 6,20ff. fordert von dem Sohn, der wohl bereits erwachsen ist[157], die Eltern insofern zu ehren, als er ihrer Forderung nach einem guten Lebenswandel unter Beachtung der gesellschaftlichen Normen nachkommt. Es wird dabei nicht das blinde Befolgen eines Gebotes verlangt, sondern das einsichtige Bedenken des elterlichen Rates, der aus ihrer größeren Lebenserfahrung erwächst. Auch bei diesem Bezug zeigt sich also eine Verschiebung des situativen Kontextes.

Aufgrund der genannten Beobachtungen stellt Prov 6,25-35 eine aktualisierende Auslegung der genannten Dekaloggebote dar. Sie bestätigt unter Zuhilfenahme der Verbote von Diebstahl und Begehren das apodiktische Verbot des Ehebruchs für den Alltag, indem die schlimmen Folgen und die Unausweichlichkeit der Strafe aufgezeigt werden. Die Verbindung dieser Auslegung von Dekaloggeboten mit dem Gebot der Kinderunterweisung im Schma Jisrael verleiht der in Prov 6 geäußerten Lehre eine hohe Autorität.

Die Frage nach dem Alter der Vorlage des Proverbientextes hat von der unterschiedlichen Datierung von Schma Jisrael und Dekalog auszugehen. Beide Texte stehen im Deuteronomium im Kontext der zweiten Einleitungsrede zum deuteronomischen Gesetz Dtn 5-11, wobei die "Erforschung der einzelnen Einheiten [...,] ihrer Abgrenzung wie Eigenart, ein bisher kaum wirklich gelöstes Problem darstellt"[158]. Dtn 6,4 wird von vielen Forschern als möglicher Anfang des sog. Urdeuteronomium verstanden[159]. So gilt Dtn 6,4-9 als deuteronomischer Text[160], während die

155 Vgl. R.Albertz, Elterngebot, 372.

156 Dagegen ist die von H.Kremers im Anschluß an K.Barth geäußerte Interpretation, das Gebot fordere, die Eltern als "Stellvertreter Gottes, Prediger, Lehrer und Priester" zu würdigen, als moderne theologische Position auszumachen. Vgl. ders., Stellung, 161. Zudem spricht Kremers stets von "Kindern", ohne deren Alter zu präzisieren.

157 Gegen R.Albertz, Elterngebot, 365, der in Prov 1-9 jugendliche Kinder als Adressaten annimmt. Die rhetorischen Fragen in Prov 6,28f. reden vom איש. Zudem hat die Warnung vor Ehebruch für einen unmündigen Jugendlichen wenig Bedeutung.

158 H.D.Preuss, Deuteronomium, 97.

159 So schon A.Alt, Heimat, 153, Anm.3. Vgl. F.G.López, Deut. VI, 166f.; H.D. Preuss, Deuteronomium, 101; O.Kaiser, Einleitung, 134; G. Braulik, Deuteronomium. 1-16,17, NEB, 55.

Einschaltung des Dekalogs als Arbeit der deuteronomistischen Redaktion anzusehen ist[161]. Der Dekalog selbst ist "Ergebnis eines längeren Überlieferungsprozesses, der bis in das 8. Jahrhundert zurückreicht"[162]. Die anthologischen Bezugnahmen in Prov 6,20-35 setzen zum einen die Zusammenstellung der getrennt überlieferten Dekaloggebote voraus, indem sie auf Diebstahl- und Ehebruchverbot der Kurzreihe sowie auf das Begehrenverbot literarisch Bezug nehmen und zugleich auf das Gebot der Elternehrung verweisen. Durch den Gebrauch der Wendung לא ינקה in Prov 6,29 und des Substantivs קנאה in 6,34 werden Fremdgötter- und Namensmißbrauchverbot[163] gestreift, jedoch nicht in ihrem Hauptinhalt in den Blick genommen. Zum anderen nimmt Prov 6,20-24 auf Dtn 4,6-9 Bezug, so daß der Proverbientext als ganzer die Einarbeitung des Dekalogs in das Deuteronomium voraussetzt. In Aufnahme der eingangs dargestellten Diskussion um Art und Weise innerbiblischer Schriftauslegung[164] kann Prov 6,20-35 im Anschluß an Buchanan und Bloch als 'midraschartige' Auslegung von Dekalog und Schma Jisrael verstanden werden[165].

Clines hat den Rekurs auf Pentateuchgesetze in Neh 10,31 als *ad hoc* gebildete Auslegung anläßlich der in Neh 13,23-28 geschilderten Mißstände interpretiert[166]. Demgegenüber ist die Bezugnahme in Prov 6,20-35 als sorgfältig geplante und mit Hilfe weniger Worte stilisierte zu erkennen. Sie setzt einerseits die Kenntnis des Wortlauts von Dtn 6,4-9 und des Dekalogs[167], andererseits auch eine gewisse 'kanonische Geltung' der Textfolge voraus[168], selbst wenn der Dekalog im Rahmen der alttestamentlichen Gesetze nicht den herausgehobenen Stellenwert hatte, den ihm

160 Zu יהוה אלהינו in 6,4 vgl. F.G.López, Deut. VI, 163f.

161 So grundlegend L.Perlitt, Bundestheologie, 77ff. und mit weiteren Argumenten F.G.López, Analyse, 40-47. Vgl. O.Kaiser, Einleitung, 128. F.Crüsemann, Tora, 74.413. Anders S.Mittmann, Deuteronomium, 159f.183f.

162 W.H.Schmidt/H.Delkurt/A.Graupner, Gebote, 32. Ähnlich versteht F.Crüsemann, Bewahrung, 26, den Dekalog als Produkt des späten 7.Jh.s und als Reaktion auf die theologische, politische und soziale Krise des 9./8.Jh.s. Vgl. auch G.Braulik, Deuteronomium. 1-16,17, NEB, 50.

163 Vgl. Dtn 5,9 אל קנא; 5,11 לא ינקה.

164 Siehe oben, S.75-79.

165 Daß das Phänomen nicht zur Fragestellung der "literarischen Abhängigkeit" gehört, haben auch W.H.Schmidt/H.Delkurt/A.Graupner, Gebote, 32, gesehen.

166 Vgl. D.J.A.Clines, Nehemiah 10, 114-116. Es handelt sich in Neh 10,31 um eine anthologische Bezugnahme auf Ex 34,16; Dtn 7,3 gemäß der oben, S.79, angeführten Definition.

167 Vgl. die Texte der Gebetskapseln unten III.4.4, S.XXX.

168 Jedoch nicht zwingend die Verbindung von Dtn und Tetrateuch. Vgl. F.Crüsemann, Tora, 413.

etwa die christliche Tradition beimißt[169]. Über den kanonisch gewordenen Endtext des Deuteronomium lassen sich von Prov 6,20-35 aus keine weitergehenden Aussagen machen[170].

Auch die weisheitliche Gesetzesinterpretation entspringt einer aktuellen Situation, nämlich einer Verunsicherung bezüglich der Regeln des gesellschaftlichen Umgangs. Die aktualisierende Gebotsauslegung vertritt die traditionelle These, derzufolge die 'Frau des Nächsten' der Verfügung durch andere Männer entzogen und geschlechtlicher Umgang mit ihr verboten ist. Dahinter steht die Intention, die Familien- und Verwandtschaftsbeziehungen zu bewahren und vor dem Zugriff anderer zu schützen.

Überraschend ist die eklektische Auswahl von Bezügen durch Prov 6, 20-35. Mit keinem Wort wird JHWH, der doch in den erinnerten Texten Dtn 5f. deutlich im Zentrum steht, erwähnt. Die das Verhältnis Israels zu JHWH betreffenden Textteile und Gebote stehen in Prov 6,20-35 nicht zur Debatte[171]. Grundsätzlich ist die enge Beziehung zu den Geboten, die das Verhältnis zu JHWH betreffen, vorauszusetzen. Die Autoren oder Autorinnen von Prov 6,20ff. ziehen daraus jedoch keine Schlüsse. Diese Leerstelle ist insofern von Belang, als die Frage nach dem möglichen Trägerkreis solch weisheitlicher Lehre gestellt werden muß.

Der explizite Bezug auf das Gesetz zeigt eine Affinität zur Redaktionsschicht, die Smend als "nomistischen Deuteronomisten" (DtrN) bezeichnet hat[172]. Jedoch fehlt der für DtrN so charakteristische Zug, "die Hinwendung zu anderen Göttern und die Übernahme der Bräuche fremder Völker"[173] zu kritisieren. Der theologische Rahmen der weisheitlichen Gesetzesauslegung, die die schon in deuteronomischer Tradition begegnende Weitergabe der Gebote aufnimmt, ist ein anderer als in Dtn 5f. und

---

169 Zur Diskussion um die Sonderrolle des Dekalogs durch die Komposition von Dtn 5 vgl. F.Crüsemann, Tora, 408-413, bes. 413: "Die bisherige Sonderstellung des Dekalogs in der christlichen Ethik muß exegetisch als Irrweg angesehen werden." Zur jüdischen Rezeption des Dekalogs vor und nach seiner christlichen 'Inbesitznahme' vgl. F.Jacquin, Zehn Worte, 23-35.

170 Ebensowenig ist über die Art der Textrezension zu urteilen.

171 Auch die Begründung des Elterngebots Dtn 5,16: "damit deine Tage zahlreich seien und es dir gut gehe auf dem Land, das dir JHWH, dein Gott gibt" ist nicht aufgenommen, obwohl sie in die Vorstellung des Proverbientextes passen würde.

172 Den Begriff prägte R.Smend, Gesetz, 126. Zur Charakterisierung von DtrN anhand von Jos 23 vgl. ders., Entstehung, 114f. sowie 123: "DtrN hat [...] geradezu eine Theologie des Gesetzes und des ihm gemäßen Verhaltens und der Folgen von Gehorsam und Ungehorsam entwickelt."

173 E.Würthwein, Könige, ATD 11,2, 500. Zur weiteren Charakterisierung der Schicht vgl. a.a.O., 498-501.

in der Tradition von DtrN[174]. Steht im Deuteronomium die Geschichte Gottes mit dem Volk im Blick auf Landgabe und Umkehrpredigt der Propheten im Mittelpunkt, so in Prov 6 die Einhaltung der Regeln des Zusammenlebens. "Sitz im Leben" von Prov 6,20-35 ist nicht die religiöse Unterweisung im engeren Sinn, sondern die Etablierung gesellschaftlicher Umgangsformen. Die Alternative "heilsgeschichtlich" oder "profan" existiert jedoch nicht. Eine derartige Etikettierung zerreißt Dinge, die nach Prov 6,20-35 zusammengehören. Der Anklang an den strafenden Gott im Bild des zornentbrannten Ehemannes und der Hinweis auf eine mögliche Gerichtsverhandlung zeigen das öffentliche Interesse und die Relevanz der Handlungen des einzelnen für eine sich im Rahmen der von JHWH geschaffenen Ordnung verstehenden Gesellschaft.

Im Blick auf Prov 6 ist die Differenzierung nachexilischer theologischer Strömungen und ihrer Trägergruppen durch Steck von Bedeutung. Steck bezeichnet die an Gesetzespredigt orientierten Trägerkreise als deuteronomistisch-levitische und unterscheidet sie von der weisheitlich orientierten theologischen Strömung in nachexilischer Zeit[175]. Berührungspunkte der beiden genannten Kreise sind jedoch in Prov 1,20-33 und 3,1-12 auszumachen.

In der im Ich-Stil gestalteten Rede Prov 1,20-33, deren Terminologie die deuteronomistischen Redaktionsschichten im Jeremiabuch aufnimmt[176], tritt die Weisheitsgestalt als Prophetin und Lehrerin auf.

Die in ihren Anfangsversen analog zu Prov 6,20-24 und 7,1-3 gestaltete Mahnrede Prov 3,1-12 weist über die bereits dargestellten Bezüge hinaus eine Parallele zur Begründung des Elterngebots auf, die auf weisheitlichen Sprachgebrauch zurückzuführen ist[177]. Das Motiv der Züchtigung durch den liebenden Vater als Bild für JHWH in 3,11f. nimmt anthologisch auf Dtn 8,5 Bezug[178]. Das Ziel der Mahnung in Prov 3,1-12 ist programmatisch in V.4 als "finden von Gunst und Ansehen in den Augen Gottes und der Menschen"

---

174 Ein analoges Urteil fällt O.H.Steck über die im Vergleich zu Prov 1-9 jüngere, weisheitliche Tradition im Sirachbuch. Vgl. ders., Geschick, 147.

175 Vgl. a.a.O., 205, Anm.2. O.H.Steck unterscheidet im Gegensatz zu O.Plöger vier theologische Strömungen in nachexilischer Zeit, rechnet jedoch mit einer gewissen gegenseitigen Annäherung aufgrund politischer Notwendigkeit. Vgl. O.H.Steck, Strömungen, 311-313 und die Tabelle, 314.

176 So schon A.Robert, Les attaches, RB 43 (1934), 172-181. Ihm folgt B.Gemser, Sprüche, HAT I/16, 23. Vgl. etwa Prov 1,22 mit Jer 4,14; 31,22; Prov 1,24 mit Jer 7,24f.; 9,12; 17,23; Prov 1,26-28 mit Jer 11,11; Prov 1,30 mit Jer 35,17; Prov 1,31 mit Jer 4,18. Zu anthologischen Bezugnahmen in Prov 1,20-33 vgl. G.Baumann, Weisheitsgestalt, 211-242.

177 Vgl. ארך ימים in Prov 3,2 mit למען יאריכן ימיך in Dtn 5,16. Zu Prov 9,11 siehe unten, S.218.

178 Vgl. Dtn 8,5 das Verb יסר pi. und die Wendung כאשר איש את בנו, Prov 3,11f. das Substantiv מוסר und die Wendung כאב את בן. Ein weiterer Bezug besteht mittels מוסר יהוה zu Dtn 11,2.

beschrieben. Die Wendung מצא חן בעין begegnet dreiundvierzigmal im Alten Testament meist im Rahmen höfischen Zeremoniells[179] als Verhältnisbestimmung zweier ungleicher Personen. מצא חן mit Gott als Objekt wird stets konkret gefüllt durch die Beschreibung seines heilvollen Handelns[180]. Prov 3,5-12 entfaltet 3,4 hinsichtlich des Verhältnisses zu JHWH[181]. Der Name JHWH tritt im Rahmen der Sammlung Prov 1-9[182] in Kapitel 3 gehäuft auf[183]. Auffallend ist, daß die Nennung JHWHs wie im Deuteronomium mit Motiven von Landgabe, Segen, Schutz und ähnlichem verbunden ist[184]. Möglicherweise werden so die Bezüge zur deuteronomisch-deuteronomistischen Theologie verdichtet und die Proverbientexte stärker in den auch sonst vorauszusetzenden, spezifisch religiösen Rahmen eingebunden. Einzigartig für Prov 1-9 ist in 3,9 die Forderung, Opfer darzubringen. Dieser Sprachgebrauch läßt Bestimmungen zum Erstlingsopfer (Ex 23,19) und zum Zehnten (Num 18,24-30) anklingen[185] und verbindet Opfergabe und Segen analog zu Dtn 26,2[186]. Der Begriff אסם "Scheune, Speicher" findet sich sonst nur noch Dtn 28,8.

So läßt sich zwar nicht an der Warnung vor der 'fremden Frau', jedoch an weiteren Texten innerhalb der Sammlung Prov 1-9 eine Tendenz zeigen, die weisheitlichen Lehren mit der jahwistischen Tradition zu verknüpfen. Vermutlich kommen hier zwei unterschiedliche Schichten innerhalb Prov 1-9 zutage. Die Bezüge zu deuteronomistischen Rahmentexten im Deuteronomium machen deutlich, daß die Mahnreden an die deuteronomistische Paränese und den dort verhandelten Zusammenhang von Wohlverhalten und Segen bzw. erfülltem Leben anknüpfen.

4.4 Sozialgeschichtliche Daten

Angesichts der anthologischen Bezugnahmen des Proverbientextes auf die in Dtn 6,6-9 par. erwähnten Zeichen zur Vergegenwärtigung der Gebote JHWHs ist eine Reflexion zu entsprechenden Gegenständen und Texten notwendig. Keel vertritt die Auffassung, daß ein wörtliches Verständnis

---

179 Vgl. etwa Est 5,8; 7,3; 8,5; Gen 39,21; 50,4; ISam 16,22; IISam 14,22 sowie Prov 28,23; Ex 3,21.

180 So S.Wagner, Art.: מָצָא, ThWAT IV, 1049. Vgl. Gen 6,8; 18,3; 19,19; Ex 33,12f. 16f. u.ö. Die Wendung ist nach C.Levin eindeutiges Kennzeichen der jahwistischen Pentateuchredaktion, die seines Erachtens allerdings Dtn voraussetzt. Vgl. ders., Jahwist, 402.430.

181 A.Meinhold, Sprüche, ZBK.AT 16/1, 75, versteht die Verse als jahwistische Bearbeitung des mit der Lehre des Amenemope vergleichbaren Materials in Prov 22,17-23,11. O.Plöger, Sprüche, BK.AT XVII, 34, versucht mit eloquenten Formulierungen die Divergenzen auszugleichen, anstatt sie zu erläutern.

182 Vgl. Prov 1,7; 2,5f.; 5,21; 6,16; 8,13.22.35; 9,10. יראת יהוה begegnet nur Prov 1,7; 2,5; 3,7; 9,10.

183 Vgl. Prov 3,5.7.9.11.12.19.26.32.33.

184 Zu Prov 2,5-8 als redaktionellem Zusatz siehe oben, S.90; zu Prov 5,21 oben, S.118. Sicher redaktionell sind auch Prov 1,7; 9,10. Siehe unten, S.217-219.

185 Es liegen keine anthologischen Bezüge im oben (S.79) definierten Sinne vor.

186 Zum Umfang der Forderung vgl. A.Meinhold, Sprüche I, ZBK.AT 16/1, 76.

der Texte Dtn 6,6-9 par. im Rahmen der Religionsgeschichte mehr Anhalt hat, als das heute dominierende spirituelle[187].

Die טטפת genannten Zeichen sind demnach mit dem nachbiblischen טטפת zu verbinden, das eine Art Stirnband oder Diadem bezeichnet[188]. Die Wendung Dtn 6,8 טטפת בין עיניך deutet Keel als Stirnband mit einem Plättchen oder Medaillon, das über der Nasenwurzel zu liegen kommt[189]. Er verweist auf spätbronzezeitliche Funde einer Pressform und einer Terrakotte aus *Kamid el-Loz*, die eine Frau mit Stirnband zeigt, sowie auf syrisch-phönizische Elfenbeintäfelchen mit dem Motiv der 'Frau im Fenster' als Beispiele, Zeichen der Zugehörigkeit zu einer Gottheit auf der Stirn zu tragen[190]. Auf diesem Hintergrund versteht Keel Dtn 6,8f. als Aufforderung an die Männer im Israel des 7. Jahrhunderts, Zeichen der Verbundenheit mit JHWH auf der Stirn oder am gewöhnlich getragenen Turban anzubringen[191]. Ziel der Forderung sei es, die Zugehörigkeit zu JHWH auf das ganze Volk auszuweiten, was mit zentralen Anliegen des Deuteronomium übereinstimme[192]. Für die Vorschrift, die Worte an die Hand zu binden, weist Keel auf breite Armbänder hin, die von Männern und Frauen getragen wurden, sowie auf die ägyptische Sitte, an bewährte Beamte Armbänder mit dem Namen des Pharaos zu verleihen[193]. Dtn 5,6a fordere somit, als Zeichen der Anhängerschaft zur deuteronomischen Bewegung, das Bekenntis zu JHWH oder ähnliches auf ein Armband aus Metall oder Leder zu schreiben[194]. Darüber hinaus sei der Brauch, an Tempeleingängen Weisungen durch Priester erteilen zu lassen oder solche an die Türpfosten zu schreiben, für Ägypten belegt und auch für Israel wahrscheinlich[195].

Den Brauch, Amulette mit Bibeltexten am Körper zu tragen, belegen zwei 1979 gefundene Silberplättchen aus *Ketef Hinnom* bei Jerusalem[196]. Die Plättchen der Größe 9,7x2,7 cm und 3,92x1,1 cm wurden in gerolltem Zustand in Grabkammer 25 der Nekropole gefunden[197]. Eine feine, freihändige Gravur in hebräischer Schrift konnte als Teil des priesterlichen Segens Num 6,24-26 identifiziert werden. Aufgrund paläographischer Indizien werden die Plättchen ins letzte Viertel des 7. Jahrhunderts[198] oder ins frühe 6. Jahrhundert v.Chr. datiert[199]. Sie belegen eine

187 Vgl. O.Keel, Zeichen, 159-240. Ihm folgt T.Veijola, Israel, 539.
188 Vgl. a.a.O., 164.
189 Vgl. ebd.
190 Vgl. a.a.O., 192-212 und den Exkurs zum Motiv der 'Frau im Fenster', S.198-206.
191 Vgl. a.a.O., 209.
192 Vgl. ebd. und Dtn 7,6; 14,2.21; 26,18f.; 28,9.
193 Vgl. a.a.O., 212-214.
194 Vgl. a.a.O., 214. T.Veijola, Israel, 539, denkt konkret an eine Beschriftung mit dem Bekenntnis in Dtn 6,4b - יהוה אלהינו יהוה אחד.
195 Vgl. a.a.O., 183-192. Ihm folgt G.Barkay, Plaques, 184.
196 Vgl. T.Veijola, Israel, 537.
197 Vgl. Vgl. den ausführlichen Bericht G.Barkays, Plaques, 139-192 sowie A.Yardeni, Remarks, 176-185.
198 So G.Barkay, Plaques, 174.
199 So A.Yardeni, Remarks, 180. Sie weist jedoch darauf hin, daß die Plaketten für die Textrezension von Num 6,24-26 und dessen Verortung in den Pentateuch keine Schlüsse zulassen.

individuelle Auslegung des Priestersegens[200]. Sie wurden als Amulette mit apotropäischem Charakter benutzt[201], möglicherweise in einem Holzkästchen mit Öse an einer Kordel um den Hals getragen[202].

Der Name Tefillin für Gebetsriemen an Stirn und Hand begegnet in der Mischna und bei den Rabbinen um die Zeitenwende[203]. Die einzige Erwähnung im Neuen Testament (Mt 23,5) bietet den griechischen Begriff für Amulett - *φυλακτήριον*[204]. Der Begriff מזוזה "Türpfosten" bezeichnet im Mittelhebräischen und später die an der Tür angebrachte Kapsel, die den Text Dtn 6,4-9; 11,13-21 enthält[205]. Ältester literarischer Beleg für תפלה ist ein um 300 v.Chr. datierter aramäischer Papyrus[206]. Die Existenz von Mezuzot und Handtefillot belegt der Aristeasbrief (158f.), die von Gebetsriemen an Hand und Stirn Josephus (Ant. 4,213). In Qumran wurden zahlreiche Inschriftenfragmente von Mezuzot und Tefillin gefunden, die zum Teil noch in den Kapseln steckten[207].

Aus Höhle 4 stammen sieben Mezuzot-[208] und dreizehn Tefillinfragmente, die zum Teil aus mehreren Blättchen bestehen[209]. In Höhle 8 fand sich eine weitere Stirntefilla[210]. Die Texte werden in der Mehrzahl ins 1. Jahrhundert v.Chr. und ins 1. Jahrhundert n.Chr. datiert[211]. Die ältesten Stücke 4Q 149A und 4Q 151C sowie 8Q 3 enthalten auch den Dekalog, so daß der maximale Textbestand Dtn 5,1-6,9; 10,12-11,21 und Ex 12,43-13,16 in dieser Reihenfolge umfaßt[212]. Nach Ausweis dieser Funde wurden bei längeren Text-

---

200 Vgl. G.Barkay, Plaques, 180.

201 Vgl. G.Barkay, Plaques, 181.; A.Yardeni, Remarks, 185. Beide Genannten nehmen in diesem Zusammenhang eine Verwandtschaft von Amuletten und Tefillin an.

202 G.Barkay, Plaques, 181-183, zieht ägyptische und phönizische Amulettkästchen als Parallelen heran.

203 Vgl. die Zusammenstellung der Mischnatexte bei O.Keel, Zeichen, Anm.63, sowie L. I.Rabinowitz, Art.: Tefillin, EJ 15, 902f. Die Diskussion, ob Frauen Tefillin tragen dürfen, findet sich erst im babylonischen Talmud. Vgl. M.Wallach-Faller, Veränderungen, 157.

204 Aus traditioneller jüdischer Sicht wird die Deutung als apotropäisches Schutzsymbol jedoch abgelehnt. Vgl. R.Posner, Art.: Amulett, EJ 2, 906.

205 Zu Form und Ausgestaltung der Kapseln vgl. L.I.Rabinowitz, Art.: Mezuzah, EJ 11, 1474-1477.

206 Vgl. A.Cowley, Papyri, 192 (=AP Nr.81, Z.30).

207 Vgl. J.T.Milik, Grotte 4.II, bes. Taf.VI. Unterschieden werden die Verwendungen aufgrund des Materials und der Schrift, nicht aufgrund der Texte. So ist die Schrift der Tefillin einfacher und auf dünnerer Haut geschrieben. Vgl. a.a.O., 36.

208 Vgl. a.a.O., 80-85 und Taf.XXV-XXVII.

209 Vgl. a.a.O., 48-51 und Taf.VII-XXV.

210 Publiziert in: M.Baillot/J.T.Milik/R.de Vaux, Les petites grottes, 156.161 und Taf.34.

211 Vgl. J.T.Milik, Grotte 4.II, 40.

212 Vgl. a.a.O., 38. Heute ist der Dekalog nicht Teil der Inschriften. Da die Sifre zu Dtn 6,4 zwei exegetische Erklärungen dafür gibt, daß der Dekalog nicht zu den Tefillintexten gehöre, ist es wahrscheinlich, daß dieser ursprünglich enthalten war. Nach mBer 11b und pBer I,8,3c ist der Wegfall des Dekalogs mit seiner Hochschät-

stücken nur die letzten Paraschen zitiert. Vermutlich wurde gegen Ende des 1. oder Anfang des 2. Jahrhunderts n.Chr. der minimale Textumfang Dtn 6,4-9; 11,19-21 und Ex 13,1-19 kanonisch[213]. In Textrezensionen und -varianten sowie Orthographie zeigen die Inschriftenfragmente dieselbe Vielfalt wie die biblischen Handschriften aus Qumran[214].

Den Dekalog und das Schma Jisrael enthält auch der aus Ägypten stammende Papyrus Nash[215]. Er bietet auf einem aus aus vier Teilen zusammengesetzten Blatt der Größe 12,7 x 7,3 cm[216] eine Dekalogrezension, die weder mit Ex 20,2-17 noch mit Dtn 5,6-21 völlig übereinstimmt, sowie den Anfang des Schma, der den hebräischen Text des Septuaginta-Zusatzes aufweist. Der Dekalogtext steht dem des Deuteronomiums näher, bietet aber Varianten, die in der Septuaginta-Fassung des Codex Vaticanus begegnen[217]. Während Stanley A. Cook den Papyrus aufgrund paläographischer Indizien ins erste Viertel des 2. Jahrhunderts n.Chr. datiert[218], argumentiert Albright aufgrund eines Vergleichs mit einer Klasse der Elephantine-Papyri für dessen Ansetzung in makkabäische Zeit[219]. Diese Frühdatierung wird nach Würthwein durch die Qumrantexte bestätigt[220]. Hinsichtlich der Funktion des Blattes werden die Deutungen als Lektionar[221], Unterrichtstext[222] oder Mezuzatext[223] erwogen. Auch der Papyrustext zeigt eine bewußte Zusammenstellung von Texten und repräsentiert keine frühe Fassung des Deuteronomium, bei der etwa Dtn 5,22-6,3 fehlen würden[224].

Die dargestellten Funde machen wahrscheinlich, daß es im Israel der späten Königszeit und Zeichen der Zugehörigkeit zu JHWH gegeben hat und daß in der nachexilischen Zeit Amulette mit biblischen Texten existierten. Darüber hinaus läßt sich eine frühe Verbindung von Dekalog und Schma Jisrael wahrscheinlich machen. Schließlich deutet Prov 6,20-24 auf einen Brauch analog zu dem der erst später bezeugten Tefillin und Mezuzot hin. Jedenfalls setzt der metaphorische Gebrauch in Prov 6 einen entsprechenden konkreten Hintergrund voraus[225].

---

zung in christlichen Kreisen zu verbinden. Vgl. F.Jacquin, Zehn Worte, 28.

213 Vgl. J.T.Milik, Grotte 4.II, 39, der darauf hinweist, daß die Tefillin aus dem *Wadi Murabba'at* in der Zeit des zweiten jüdischen Krieges nur noch den kürzeren Text enthalten.

214 Vgl. a.a.O., 39.

215 Vgl. die 1903 erfolgte Publikation durch S.A.Cook, Papyrus, 34-56.

216 Vgl. die Angabe in inches bei S.A.Cook, Papyrus, 35. Diese Größe spricht im Vergleich zu den erheblich kleineren Qumranfragmenten m.E. gegen eine Verwendung als Mezuzatext.

217 Zu den Textvarianten vgl. A.Frhr.v.Gall, Text, 347-351.

218 Vgl. S.A.Cook, Papyrus, 51.

219 Vgl. W.F.Albright, Fragment, 145-176.

220 Vgl. E.Würthwein, Text, 42 sowie Taf.6.

221 So S.A.Cook, Papyrus, 54.

222 So W.F.Albright, Fragment, 176; E.Würthwein, Text, 42.

223 Vgl. J.T.Milik, Grotte 4.II, 39. So schon A.Gall, Text, 349. S.A.Cook, Payprus, 55, hält diese Zuordnung aufgrund der Textabfolge für unwahrscheinlich.

224 So ausdrücklich S.A.Cook, Papyrus, 55f.

225 So mit T.Veijola, Israel, 537. Anders O.Keel, Zeichen, 181f.

Die Untersuchung des im Hintergrund von Prov 6,20-35 stehenden sozialen Milieus hat darüber hinaus von gegensätzlichen Hinweisen auszugehen. V.21 beschreibt den Umgang mit Gebot und Weisung der Eltern wie das Anlegen von Amulett und Halskette. Neben dem schon erwähnten apotropäischen Charakter von Schmuck[226], ist seine Funktion als Statussymbol durch alttestamentliche Texte belegt[227]. So begegnet Schmuck im Rahmen von Schilderungen höfischen Lebens[228] oder im Lebenskontext reicher Stadtbewohner[229].

Wie Schmuck verweist auch die in Prov 6,35 erwähnte Zahlung von Lösegeld und Bestechungsgeschenken auf ein wohlhabendes Milieu. Demgegenüber ist der in V.26 erwähnte "Lohn" einer Prostituierten gering, wie auch der Diebstahl aus Hunger in V.30 auf ärmliche Verhältnisse hinweist.

Mit dem Begriff ככר־לחם ist eine spezifische Brotform genannt, während לחם auch allgemein "Speise" bezeichnen kann. So ist ככר "Rundlaib"[230] vom Fladenbrot (רקיק) und vom ringförmigen Brot (חלה[231]) zu unterscheiden. Alle drei Brotformen begegnen in Opfervorschriften[232], allein der Rundlaib wird, neben dem Grundbegriff לחם auch im "profanen" Bereich verwendet[233], er dient zweimal ausdrücklich zur Stillung von akutem Hunger[234]. Die Bezahlung einer Prostituierten mit Lebensmitteln ist außer in Prov 6 nur noch in Gen 38,17 erwähnt, während sonst unbestimmt von einer Gabe - אתנן - die Rede ist[235].

Die Frage, ob V.23 reale Verhältnisse im Blick hat, ist kaum zu beantworten. Die Nennung des Diebstahls aus Hunger (V.30) steht in Spannung zur geforderten erheblichen Kompensationszahlung (V.31). Ein Mit-

---

226 Siehe oben, S.37.

227 Vgl. den Priesterschmuck Aarons Ex 28: V.6-12 (Ephod), V.13-30 (Brusttasche), V.36-38 (Stirnschmuck), sowie das Diadem des Hohepriesters Sach 6,11. Eine Krone bzw. ein Diadem (עטרה) werden in IISam 1,10; 12,30; Ps 21,4 für den König, in Jer 13,18 für die Königinmutter und Est 8,15 für hohe Beamte der Perser erwähnt.

228 Vgl. Gen 41,42; Est 3,10.12; Ps 45,10.14.

229 Vgl. den 'Schmuckkatalog' der reichen Jerusalemerinnen Jes 3,18-21 und Hi 19,9.

230 Vgl. das rollende Gerstenbrot Jdc 7,13. In Geser sind längliche dicke Brotlaibe, in Ägypten solche in Tierform (vgl. Jer 44,19) belegt. Vgl. M.Kellermann, Art.: Backen, 30.

231 Vgl. den Begriff "Stab des Brotes" in Lev 26,26; Ez 4,16 u.ö., sowie die durch Anschauung gewonnene Konkretisierung durch H.Schult, Marginalie, 206-208.

232 Ex 29,23; Lev 2,4; 7,12; 8,26.

233 ISam 10,3; Jer 37,21.

234 ISam 2,36; Jdc 8,5.

235 Vgl. Ez 16 passim; Dtn 23,19 synonym zu מחיר "Kaufpreis"; Ez 16,33 נדה ist *hapax legomenon*.

telloser kann in der Regel keine Besitztümer geben. Die Nennung des Diebes dient im Duktus der Rede als gedankliche Brücke, ein menschliches Bedürfnis zwar als verständlich, aber nicht unbedingt als sinnvoll darzustellen. Das erwähnte Rundbrot als niedrigster Lohn einer Prostituierten bildet einerseits einen dramatischen Gegenpol zum "kostbaren" Wert der Ehefrau, verweist aber andererseits darauf, daß Prostitution oftmals aus materieller Not geschieht. Immerhin legt die Erwähnung von Dieb und Prostituierter im Kontext des Wohlstands nahe, eine soziale Differenzierung innerhalb der Gesellschaft anzunehmen. Im Blick auf die in Neh 5[236] und Mal 1 erwähnten finanziellen Sorgen vieler Mitglieder der Gemeinschaft ist ein Gefälle zwischen arm und reich in nachexilischer Zeit sehr wahrscheinlich. Während die älteren Proverbiensammlungen Armut und Reichtum unterschiedlich darstellen und bewerten[237], argumentieren Prov 1-9 aus der Perspektive gutsituierter Gruppen[238]. So droht der Angeredete in Prov 6 in erster Linie Ehre und soziale Stellung[239] zu verlieren. Allerdings hat Whybray nicht recht, wenn er bezüglich der Reden und Weisheitsgedichte in Prov 1-9 feststellt, "that the poor are not mentioned at all"[240]. Zwar bleiben in Prov 6,24.30 die Ursachen von Prostitution aus Not und Diebstahl aus Hunger unkommentiert; beide Verhaltensweisen kommen jedoch als alltägliche Phänomene in den Blick. Demgegenüber ist in Prov 1-9 Wohlstand nicht alleiniges Ziel. Vielmehr werden die in Prov 3,16; 8,18-21 genannten Gaben der Weisheit nur den gerecht und solidarisch Handelnden (vgl. Prov 2,9[241]) zugeschrieben[242].

4.5 *Metaphorik*

Im folgenden soll nun auf die in Prov 6,20ff. verwendeten Metaphern, insbesondere das Porträt der 'fremden Frau' als Verführerin, eingegangen werden.

Die Aussagen in V.21f. über die in V.20 genannten Gebote bilden Metaphern, indem sie die mütterliche Weisung und die väterliche Zucht als Schmuck beschreiben.

Schmuckstücke werden in den Proverbien häufiger metaphorisch verwendet: In Prov 1,9 werden die Zucht des Vaters und die Weisung der Mutter als lieblicher Kranz für den

236 Siehe den Exkurs oben, S.48-50.
237 Vgl. M.Sæbø, Art.: עָשַׁר, ThWAT VI, 450f.
238 Vgl. R.N.Whybray, Wealth, 102f. Auch die 'frevlerischen Männer' in Prov 1,10ff. sind nicht arm. Siehe oben, S.94-97.
239 Vgl. das zu קלון Gesagte oben, S.151.
240 R.N.Whybray, Wealth, 102. Zu Prov 6,11 vgl. a.a.O., 77f.
241 Zu den Werten gemeinschaftsgemäßen Lebens siehe oben, S.93.
242 Vgl. R.N.Whybray, Wealth, 105; G.Baumann, Weisheitsgestalt, 133.

Kopf (לוית חן) und Geschmeide für den Hals (ענקים) beschrieben. In 4,9 sind Kranz und Krone "Gaben" der Weisheit für die, die ihr nachfolgen. Prov 16,31 und 17,6 preisen als Schmuck des Alters graue Haare bzw. große Kinderzahl. Nach Prov 12,4 ist die אשת חיל der Schmuck ihres Gatten.

Diese gedankliche 'Materialisierung' der Segnungen der Weisheit und der elterlichen Unterweisung zeigt deren Hochschätzung auf. Weises Verhalten und Gehorsam gegenüber den Geboten der Eltern schmücken den Mann und bewahren ihn - wie apotropäische Amulette - vor bösen Menschen und Mächten. Diese Metaphern basieren auf der Vorstellung, daß Schmuckstücke eine Symbol- und Schutzfunktion innehaben. Sie leisten eine Konkretisierung, die auch in Prov 1,9 und 4,9 begegnet: so selbstverständlich wie das Anlegen von Schmuck sollte der Umgang und die Vergegenwärtigung der Mahnreden sein.

Die unterschiedliche Akzentuierung der 'Zeichen' in Prov 6 und Dtn 6 ist Ausdruck verschiedener Lebensbereiche: Im Gegensatz zu Tefillin und Mezuzot[243], die sichtbarer Ausdruck von Gebet und Erinnerung an JHWH sind, repräsentieren Amulett und Halskette eine nicht spezifisch jüdische Religiosität. Das bedeutet nicht, daß die Autoren oder Autorinnen von Prov 6,20-24 die jüdischen Zugehörigkeitszeichen ablehnen. Da sie die elterliche Mahnung einschärfen wollen, können sie nicht auf die religiös besetzten Zeichen zurückgreifen. Die Verständlichkeit ihrer Metaphern beruht auf der Vorstellung, daß ein Amulett vor bösen Mächten und Menschen bewahrt. Ihr Anliegen ist, die elterliche Weisung als ein analoges Schutzsymbol täglich präsent zu halten.

Die Gleichrangigkeit zwischen der Weisung JHWHs in Dtn 6 und der der Eltern wird im folgenden, begründend angeschlossenen V.23 unterstrichen. Dessen metaphorische Aussagen sind in der Struktur von V.20-24 zwischen der Ermahnung und deren Ziel eingebettet:

> Denn eine Lampe (ist) das Gebot,
> und die Weisung (ist) Licht,
> und ein Weg des Lebens (sind) Rüge und Zucht. (Prov 6,23)

Die Begriffe אור und נר werden auch an anderen Stellen synonym gebraucht[244]. אור als Tageslicht findet sich oft als Metapher für Leben und Glück[245], sowie für das von Gott zugedachte Heil[246]. Auch נר als künstliches Licht, welches das dunkle Haus erhellt, bildet diese Metaphern[247]. Die Lichtmetaphorik ist im Alten Testament dem sinnvollen, er-

243 Vgl. oben, S.168f.
244 Vgl. Prov 13,9; 24,20.
245 Vgl. Am 5,18.20; Hi 17,12; 18,5f; Prov 13,9; Thr 3,2.
246 Vgl. Jes 9,1; 58,8; Ps 97,11; Hi 29,3.
247 Vgl. Ps 18,29; Prov 24,20; Hi 21,17; neben אור: Prov 13,9. Vgl. bes. die Aussagen vom Verlöschen von אור und נר der רשעים in Hi 18,5f.

füllten Leben zugeordnet[248]. Prägnantester Ausdruck dessen ist der Begriff אור החיים[249].

"Gebot" und "Weisung" sind in V.20 bereits eingeführt und explizit auf Vater bzw. Mutter bezogen. תוכחת und מוסר als Synonyme zu diesen begegnen in Prov 3,11; 5,2 nebeneinander, ersteres ist in 1,23.25.30 der Weisheit als Urheberin, letzteres in 1,8; 4,2 dem Vater zugeordnet. Rüge und Zucht erscheinen im Vergleich mit Weisung und Gebot zwar als die strengeren Erziehungsmittel, sind aber in Prov 1-9 weitgehend positiv qualifiziert[250]. So auch hier, wo sie als Grundorientierung des "Lebenswegs", das heißt, des heilvollen Wegs zum Leben, in den Blick kommen.

In Prov 6,23 steht somit - eigens betont durch das Schlüsselwort דרך חיים - die Gesamtmetapher "Lebensweg" im Hintergrund. Die Weisung als Licht und das Gebot als Lampe ermöglichen die Orientierung bei Tag und Nacht, eine umfassende Lebensbegleitung. Da das Licht "Leben" konnotiert, ist der synonyme Parallelismus der Vershälften inhaltlich durchgehalten. So wird in V.23 mit Hilfe von Metaphern grundsätzlich betont, was in V.21f. über die konkrete Weisung der Mutter und das Gebot des Vaters ausgesagt wird. Durch die einzige Parallele Ps 119,105 und die anthologischen Bezugnahmen auf Dtn 6,4-6 par. 11,18-21 wird die hohe Autorität der elterlichen Mahnung konstatiert. Ihr Ziel ist im Proverbientext die Bewahrung des "Sohnes" vor der 'fremden Frau'. In dieser Intention stimmen die sprachlichen Bilder der gesamten Redeeinleitung überein.

Die Charakterisierung der 'Fremden' wiederholt das bereits erörterte Bild der Zungenglätte[251] und bildet den eigenartigen *status constructus* "Frau des Übels/des Bösen"[252]. רע erscheint hier wie Prov 2,12.14 hypostasiert, als Machtbereich. V.25b erwähnt die Wimpern der Frau in einem Zusammenhang, dessen sexuelle Konnotation bereits dargelegt wurde[253]. Der Satz "(ein)nehmen durch die Wimpern" zeigt, daß diese hier Metapher für den verführerischen Blick sind, ähnlich dem Bild der hochgezogenen Wimpern als Ausdruck des Hochmuts in Prov 30,13. In alttestamentlichen Texten ist das Schminken meist als Tätigkeit von Frauen erwähnt, häufig in polemischer Absicht.

---

248 Im Unterschied zur griechischen Vorstellung vom "Licht (als) Erkenntnis". Vgl. A. Deissler, Psalm 119, 204.

249 Vgl. Ps 36,10; 56,14; Hi 33,30 sowie S.Aalen, Art.: אוֹר, ThWAT I, 172.

250 Vgl. das zu מוסר Gesagte oben, S.121f.

251 Siehe oben, S.95f.

252 Nach GK § 128 w handelt es sich um einen epexegetischen Genitiv. Vgl. die analogen Formen Prov 2,9.12.13.14. Siehe 2 oben, S.89.

253 Siehe oben, S.145.

Isebel (IIReg 9,30)[254] und Ohola/Oholiba (Ez 23,40) tragen Augenschminke und Kopfputz, wie auch das als Frau gezeichnete Juda in Jer 4,30. An allen Stellen wird das Schminken als bewußte Handlung, um Männer zu beeindrucken, dargestellt. Während Isebel ihre königliche Würde gegenüber ihrem politischen Gegner Jehu präsentiert, schmücken sich die Frauengestalten in Jer und Ez für ihre "Liebhaber".

Die Beschreibung der 'Fremden' beschränkt sich somit auf Stimme und Augen. Berger hat darauf aufmerksam gemacht, daß hier der Anblick einer verschleierten Frau umschrieben ist[255]. Es könnte auch an eine Frau hinter einem vergitterten Fenster gedacht sein. An diesen kargen Merkmalen ist ihre Schönheit (V.25a) wohl kaum erkennbar. Vielmehr zeigt sich auch implizit das Phänomen des 'Fremden'. Die unbekannte oder dem Blick des Betrachters entzogene Frau übt eine erhebliche Faszination aus. Es genügt ein verführerischer Blick, um die Begierde zu entfachen. Nach V.26 ist eine sich so gebärdende Frau entweder eine Prostituierte oder die Frau eines anderen Mannes. Der sexuelle Umgang mit beiden Genannten wird abgelehnt. Die dritte Möglichkeit der unverheirateten Frau ist hier nicht Thema, da eine Heirat unter die Kategorie des adäquaten und gesellschaftlich anerkannten Verhaltens gegenüber Frauen fiele.

V.27f. thematisieren, die Metaphorik weiterführend, den Umgang mit Feuer. Die Verse erinnern ihrem Inhalt nach an die Themen der älteren Weisheit: Erfahrungswerte für Unternehmungen zu geben und so Lebenssituationen zu meistern. Während in Prov 10ff. Sentenzen begegnen, die Erfahrenes konstatieren, stellen die rhetorischen Fragen in Prov 6 Reflexionen auf der Basis solchen Wissens dar[256]. Sie schildern zwei unsinnige Verhaltensweisen: das Tragen[257] von Feuer "an der Taille", das heißt im vom Gürtel gebildeten Bausch des Gewandes, wo man gewöhnlich Dinge verstecken kann[258], und das (Barfuß-)Gehen auf glühenden Kohlen, einer besonders intensiven Art des Feuers. Beide führen unweigerlich zu Verbrennungen und sind daher abzulehnen. Als solche 'Unsinnstaten' sind sie Metaphern für den Umgang sowohl mit einer Prostituierten, als auch mit einer verheirateten, einem anderen Mann gehörenden Frau. Erst

254 J.A.Soggin versteht das negativ-polemische Bild der Isebel als dtr. Stilisierung zur exemplarischen 'fremden Frau'. Vgl. ders., Jezabel, 453-459.

255 Vgl. P.-R.Berger, Prov 6,26, 103. Vgl. zum Schleier Cant 4,1.3; 6,7; Gen 24,65; 38,14.19 sowie Prov 7,10.

256 Vgl. J.L.Crenshaw, Wisdom, 14.25.

257 Das Verb חתה begegnet Jes 30,14; Prov 6,27 im Zusammenhang mit Feuer, Prov 25,22 in Verbindung mit Kohlen. Der Vorschlag von A.Müller/E.Kautzsch, Proverbs, 61, Z.34ff., das Verb gemäß dem Äthiopischen mit "anzünden" wiederzugeben, trifft den Sinn dieser Stellen nicht, insofern sie den Umgang mit bereits entzündetem Feuer beschreiben.

258 Vgl. Ps 74,11; Prov 17,23 (Bestechungsgeschenk).

V.29, der die Summe aus dem Vorhergehenden zieht, schränkt die Bewertung 'unsinniges Tun' explizit auf den Umgang mit letzterer ein.
Die Sprachbilder in V.20-23 und in V.24b-29, die durch V.24a miteinander in Beziehung gesetzt werden, entsprechen sich einerseits, insofern Schmuck und Schminke sowie entzündetes Feuer in beiden Teilen begegnen. Im Duktus der Rede bilden sie andererseits einen Gegensatz: Der Schmuck der elterlichen Weisung schützt vor der geschmückten 'Fremden', das Licht der Weisung vor dem Feuer der Leidenschaft.

4.6 Auswertung

Die Mahnrede Prov 6,20-35 verfolgt trotz einer variantenreichen Struktur und eines vielfältigen Sprachgebrauchs ein einziges Thema. Sie ist als einheitlich konzipierte Komposition zu verstehen. Die Rede warnt vor dem Geschlechtsverkehr mit der 'fremden Frau', die entweder als Prostituierte oder als die Frau des anderen in den Blick kommt. Der letztgenannte Fall ist das eigentliche Thema der Warnung. Die Folgen der Beziehung zur 'Fremden' werden ausführlich dargestellt.

Der Text stellt eine midraschartige Auslegung der Verbote des Ehebruchs, des Diebstahls und des Begehrens sowie implizit des Elterngebots im Dekalog und der deuteronomischen Belehrung der Kinder über die Gebote JHWHs im Anschluß an das Schma Jisrael dar. Er bezeugt damit eine frühe Verbindung von Dekalog und Schma als Bekenntnis- und Lehrtradition, wie sie später im Papyrus Nash literarisch fixiert erscheint. In der Einleitung Prov 6,20-24 wird die Weisung der Mutter und das Gebot des Vaters mittels anthologischer Bezugnahmen auf Dtn 6,6-9 par. als legitime und der im Deuteronomium erhobenen Forderung nachkommende Weisung betont. Gegenüber den spezifischen religiösen Symbolen und Zeichen טטפות bzw. Tefillin und Mezuzot gründet die Metaphorik in Prov 6 auf der Vorstellung allgemein gebräuchlicher apotropäischer Zeichen und Symbole und verweist auf eine Religiosität auf persönlicher Ebene. Die traditionsgeschichtliche Abhängigkeit des Textes von Dtn 6,6-9 par. bleibt jedoch aufgrund des Netzes von literarischen Beziehungen erhalten. Es handelt sich um eine Transposition der Vorstellung über den täglichen Umgang mit der Tora aus Dtn 6,6-9 par. Die Weisung der Eltern erfährt dadurch hohe Legitimität.

In der Auslegung der Dekaloggebote steht deren gesellschaftliche Relevanz im Vordergrund. Im geschilderten Fall einer verführerischen 'fremden Frau', die für den "Sohn" eine Gefahr darstellt, werden Diebstahl-, Begehren- und Ehebruchverbot verbunden. Prov 6,24ff. erläutert, wie aus Begehrlichkeit gegenüber einer Frau, und sei sie nur durch Äußerliches erweckt, ein Vergehen erwächst, das einem Diebstahl gleichkommt. Mag

es auch nur um das 'Stillen eines menschlichen Bedürfnisses' gehen, es ist Unrecht, da es die Integrität der Familie verletzt. Das Begehren wird hier als internalisiertes 'Habenwollen' den Aktionen Ehebruch und Diebstahl vorangestellt. Es gilt als 'Spiel mit dem Feuer', das nur negativ für den Beteiligten ausgehen kann. Ehebruch hat nach Ausweis des Textes nicht nur private Folgen - die Rache des betrogenen Ehemannes -, sondern auch gesellschaftliche. Die öffentliche Rufschädigung bis hin zum Gerichtsverfahren werden als Möglichkeiten angezeigt. Zwar ist die Todesstrafe in Prov 6 nicht explizit genannt, die Motivik in V.32-35 evoziert jedoch durchaus die Drohung des Lebensverlustes, wenngleich der Text in erster Linie den 'sozialen Tod' umschreibt. Prov 6,20-35 kann jedoch nicht als Beleg für die Rechtspraxis der Todesstrafe bei Ehebruch gelten.

Die anthologischen Bezugnahmen setzen die Verbindung von Dekalog und Deuteronomium voraus, wenngleich über die exakte Formulierung der Vorlage keine Aussagen gemacht werden können. Die Geltung des Dekalogs als verbindlicher Norm ist denkbar in einer historischen Situation, wie sie die Texte in den Büchern Esr und Neh mit der Mission Esras verbinden. Die traditionsgeschichtlichen Bezüge des Proverbientextes zeigen ein schriftgelehrtes Interesse und eine Orientierung an den ethischen Grundsätzen der Gemeinschaft. Prov 6,20-35 knüpft an die didaktischen Prinzipien von Dtn 6,4-9 an. Die Autoren und Autorinnen der Rede stellen die Bedeutung des Dekalogs für den Bereich des Familienethos, als Lebenshilfe für den einzelnen, heraus. Dies geschieht innerhalb des theologischen Rahmens, der das Verhältnis JHWHs zum Volk Israel als vorgegeben setzt, obwohl die in der Vorlage genannten heilsgeschichtlichen Themen der Landgabe und des Segens in Prov 6 nicht explizit aufgenommen sind. Die Mahnrede formuliert somit ein Kapitel judäischer Ethik in spätnachexilischer Zeit.

Die 'Fremde' kommt in Prov 6,20-35 als die "Frau des anderen Mannes" in den Blick. Aus der Perspektive des Sprechers/der Sprecherin bedient sie sich der Schmeichelrede und verführerischer Blicke, um den jungen Mann vom rechten Weg abzubringen. Daß sie unbekannt ist und in ihrer Gestalt nicht näher beschrieben wird, macht gerade ihre Anziehungskraft aus. Die Beschreibungen der hurenden Frauen in Jer 4, Ez 16 und 23 bieten vergleichbare Bilder der zurechtgemachten, sich Liebhaber suchenden Frau. Die Ehefrau ist im Blick auf den 'Preis' des Beischlafs, das heißt dessen sozialen Folgen, deutlich von der Prostituierten unterschieden.

Die Eltern werden in Prov 6 als Bewahrer der Familie dargestellt. Sie vertreten die Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Konventionen, die

den Zusammenhalt der Familie schützen. Ob dabei an die Großfamilie zu denken ist, die bei der Formulierung der Dekaloggebote noch vorausgesetzt werden kann, bleibt undeutlich. Im Proverbientext kommt darüber hinaus eine soziale Differenzierung in den Blick. Prostitution und Diebstahl aus materieller Not werden mittels Vergleichen als gängige Verhaltensweisen herangezogen. Im Kontext der Rede werden beide jedoch ebenso wie der Ehebruch als unsinniges Verhalten bewertet.

Prov 6,20-35 empfiehlt die elterliche Weisung als Schutzsymbol gegen die Verführungen, denen ein junger Mann durch eine ihm fremde, verheiratete oder sich prostituierende Frau ausgesetzt ist. Als Sprecher bzw. Sprecherin kommen daher Vater oder Mutter, aber auch Lehrer oder Lehrerin in Betracht. Verkündet wird hier, angesichts einer Gefahr im Bereich der Sitten, eine konservative, traditionelle Normen bewahrende Moral, die auf der Überzeugung basiert, daß sexuelle Beziehungen nur mit je einem Partner/einer Partnerin möglich sein dürfen. Die Vehemenz der Ablehnung der 'fremden Frau' weist darauf hin, daß die Anziehungskraft solch unerwünschter Beziehungen als sehr hoch eingeschätzt wird.

5 Textanalyse zu Prov 7,1-27

5.1 Übersetzung

7,1 Mein Sohn, beachte meine Reden
und meine Gebote bewahre bei dir auf.[a]

7,2 Beachte meine Gebote und lebe
und [beachte] meine Weisung wie deinen Augapfel[b].

7,3 Binde sie an deine Finger,
schreibe sie auf die Tafel deines Herzens.

7,4 Sprich zur Weisheit: "Meine Schwester bist du",
und "Vertraute" nenne die Einsicht,

7,5 um dich zu bewahren vor der 'fremden Frau' (אשה זרה),
vor der 'Fremden' (נכריה), die ihre Reden schmeichelnd vorbringt.[c]

---

a LXX verstärkt die Aufforderung durch einen zusätzlichen Vers, der die Gottesfurcht empfiehlt: *υἱέ, τίμα τὸν κύριον, καὶ ἰσχύσεις, πλὴν δὲ αὐτοῦ μὴ φοβοῦ ἄλλον.*

b MT bietet plur. עֵינֶיךָ. Vgl. aber Dtn 32,10 אישון עינו und Ps 17,8 sowie die Vulgata. G.R.Driver, Problems, 178, führt den plur. auf eine Verwechslung mit der sing.-Pausalform zurück.

c Während 7,5 (MT) mit Ausnahme der Verben לשמרך bzw. להצילך identisch mit 2,16 ist, bietet LXX zwei unterschiedliche Texte. Da LXX zudem die Reihenfolge der die 'Fremde' bezeichnenden Begriffe vertauscht, versteht sie wohl beide Lexeme als Einheit. Vgl. auch J.Cook, אִשָּׁה זָרָה, 469.

7,6 Denn als ich[d] durchs Fenster meines Hauses,
durch mein Gitterwerk blickte,
7,7 da sah ich unter den Einfältigen,
da gewahrte ich unter den Söhnen einen Jüngling ohne Verstand:
7,8 Er geht vorüber auf der Straße nahe der Ecke[e],
und beschreitet den Weg zu ihrem Haus
7,9 in der Dämmerung, am Abend des Tages,
bei Anbruch[f] der Nacht und des Dunkels.
7,10 Und siehe, eine Frau [kommt] ihm entgegen,
im Putz der Hure und aufgeregt [im] Herzen[g].
7,11 Erregt und unbändig ist sie,
in ihrem Haus bleiben ihre Füße nicht,
7,12 bald auf der Gasse, bald auf den Plätzen,
ja, bei jeder Ecke lauert sie.
7,13 Da ergreift sie ihn und küßt ihn,
zeigt ein dreistes Gesicht und spricht zu ihm:
7,14 "Mahlopfer sind mir auferlegt,

---

d LXX, Syriaca und Arabica bieten hier und in V.7 Formen der 3. fem. sing., so daß die Frau Subjekt ist. LXX übersetzt die nif.-Form von שׁקף nur in Prov 7,6 mit dem fem. Partizip Perfekt *παρακύπτουσα*. Zudem bietet sie für בעד אשׁנבי mit *εἰς τὰς πλατείας* eine Übersetzung von ברחבות (vgl. Prov 1,20; 5,16). In der 'Fensterszene' Jdc 5,28 und IISam 6,16 übersetzt LXX נשׁקפה mit 3. sing. Imperfekt von *διακύπτειν*. Dasselbe Verb verwendet sie für שׁקף in IIReg 9,30. Nur im Parallelbericht zur vorletzten Stelle (IChr 15,29) gebraucht LXX das Verb *παρακύπτειν*, hier in der Form der 3. sing. Aorist. Diese Beobachtungen legen eine bewußte Änderung von Prov 7,6 durch LXX nahe. Es ist möglich, daß sie aufgrund weiterer alttestamentlicher 'Fensterszenen' Prov 7,6b als 3. fem. sing. gelesen und die anderen Verben entsprechend übersetzt hat. Der umgekehrte Vorgang, eine nachträgliche Veränderung des MT, kann eine Änderung von בעד אשׁנבי in ברחבות nicht erklären. Auch die Neueinführung der Frau in Prov 7,10a widerspricht einer vorherigen Nennung als Subjekt von 7,6. Zu Boströms weitreichenden Schlußfolgerungen aus der LXX-Lesart siehe den Exkurs unten, S.199.

e Hier nach LXX, Vulgata und Syriaca ohne Sf., vgl. V.12 und App. BHS.

f Mit BHS und dem Qere von Prov 20,20 ist בֶּאֱשׁוּן zu lesen. Vgl. KBL^3, 91. Die Form des MT orientiert sich an V.2.

g נְצֻרַת ist entweder Partizip fem. sing. pass. qal von נצר "eine behütete, bewahrte" (so KBL^3, 678, mit Verweis auf Jes 48,6) oder Partizip fem. sing. nif. von צרר "zusammengedrängte, beengte". Als fem. Form bezieht es sich eindeutig auf אשׁה, nicht auf das maskuline לב. Die Versionen übersetzen eine Tätigkeit der Frau, die לב zum Objekt hat. LXX hat wohl eine Form von עור III, hif. "jdn. reizen, aufregen" gelesen und bietet zusätzlich den Genitiv *νέων*. Die Vulgata übersetzt *praeparata ad capiendas animas*, was auf eine Form von צור II "verfolgen" schließen läßt. Mit W. Frankenberg, Sprüche, HAT II/3, 52, der auf Cant 5,2 verweist, ist die nif.-Form נְעֹרַת־לֵב "aufgeregt (im) Herzen" als ursprünglich anzunehmen. Sie kann auch die LXX-Variante als Dittographie von נער erklären.

heute habe ich meine Gelübde erfüllt[h].
7,15 Deshalb bin ich herausgekommen, dir entgegen,
dein Angesicht zu suchen, und ich habe dich gefunden.
7,16 Decken habe ich auf mein Bett gebreitet,
buntgestreiftes Leinen aus Ägypten.
7,17 Ich habe mein Lager besprengt[i] mit Myrrhe, Adlerholz und Zimt.
7,18 Komm, laß uns in Liebe schwelgen bis zum Morgen,
wir wollen uns freuen an Liebkosungen.
7,19 Denn der Mann ist nicht zuhause,
er ging auf ferne Reise,
7,20 den Geldbeutel nahm er mit sich,
am Tag des Vollmonds wird er in sein Haus zurückkommen."
7,21 Sie hat ihn gewendet durch die Menge ihrer Belehrung,
mit ihren schmeichelnden Lippen ihn verführt.
7,22 Er geht hinter ihr her, einfältig[j],
wie ein Rind zum Schlachten hineingeht[k]
und ein Hirsch zur Schlinge springt[l],
7,23 bis ein Pfeil seine Leber spaltet.

---

h Zur Übersetzung von שִׁלַּמְתִּי als resultativem Perfekt siehe unten, S.192.

i נַפְתִּי als Perfekt qal von נוף ist nur in Prov 7,17 belegt. Mit G.R.Driver ist die Form, wie auch die hif.-Form in Ps 68,10, als Nebenform des nachbiblisch belegten נפף zu verstehen, das im Arabischen und Äthiopischen "bestreuen/besprengen" bedeutet. Vgl. G.R.Driver, Problems in "Proverbs", 142f. Ihm folgt KBL³, 644, unter Annahme einer Wurzel נוף II.

j LXX und Syriaca lesen פְּתָאִים, Vulgata und Targum die jetzige Punktation. Der Begriff bietet das *tertium comparationis* der folgenden Vergleiche, so daß im Blick auf V.7a und die durch V.23b unterstrichene Haltung m.E. mit BHS פְּתָאִים oder פֶּתִי zu lesen ist.

k Die pass. Form in LXX, Vulgata und Arabica verdeutlicht das Bild, MT ist aber möglich und *lectio difficilior*.

l Der Text ist offensichtlich verderbt. Die LXX-Lesart *ὥσπερ κύων ἐπὶ δεσμούς* ist nach G.Gerleman, Studies III, 32f., ein griechisches Sprichwort. Die anderen Versionen mit Ausnahme der Vulgata sind von LXX abhängig. Die Vulgata bietet einen längeren Text: *et quasi agnus lasciviens et ignorans quod ad vincula stultus trahatur.* Sie übersetzt mit *agnus* wohl אַיִל "Widder" und bietet dennoch *stultus* für אֱוִיל sowie ein zusätzliches Verb, d.h. sie schwankt zwischen der jetzigen MT-Lesart und LXX. Der MT ist wörtlich mit "und wie (mit) Fußfessel zur Zurechtweisung ein Tor" zu übersetzen. M.E. liegt jedoch ein bewußter, späterer Texteingriff vor. עֶכֶס findet sich in plur. nur noch Jes 3,18 als Fußspangen der Jerusalemerinnen. KBL³, 779, bieten aufgrund neuerer Kommentare für die einzig begegnende Verbform im pi. Jes 3,16 "hüpfen", was auch für Prov 7,22, versteht man es mit BHS als Verbform, möglich ist. KBL³, 538, ist für מוֹסֵר der Begriff "Fessel" vorgeschlagen. Der ursprüngliche Text lautete daher wahrscheinlich: כַּעְכֹּס אֶל־מוֹסֵר אַיָּל. So auch G.R.Driver, Problems in "Proverbs", 143. Damit werden in V.22f. zwei Jagdbilder verwendet, die den tödlichen Ausgang im Blick haben, ohne daß Halbzeilen umgestellt werden müssen.

Wie ein Vogel zum Klappnetz eilt,
aber er erkennt nicht, daß es sein Leben kostet.

[7,24 Nun aber, Söhne, hört auf mich,
und merkt auf die Reden meines Mundes.][m]

7,25 Nicht weiche dein Herz auf ihre Wege ab,
verirre dich nicht auf ihre Pfade.

7,26 Denn zahlreich sind die Erschlagenen, die sie gefällt,
und stark alle von ihr Getöteten.

7,27 Wege zur Unterwelt [bietet] ihr Haus[n],
sie führen hinab zu den Kammern des Todes.

5.2 Struktur und Sprachgebrauch des Textes

In Prov 7 beginnt mit einer Aufforderung zum Hören und der Anrede "mein Sohn" eine neue Rede[1], die durch Neueinsätze in V.6 und V.25 in drei Teile zu gliedern ist[2]. Die Einleitung (V.1-5) hat zwei enge terminologische Parallelen in Prov 3,1-4 und 6,20-24[3]. Der mittlere Redeteil (V.6-23) besteht aus vier Abschnitten: V.6-9 verwenden Verben der 1. Person Singular. V.10 setzt mit והנה und Nominalsätzen ein, deren Subjekt אשה im Zusammenhang der Rede auf die in V.5 genannte 'Fremde' zu beziehen ist. V.14-20 bieten eine Rede der 'Fremden', die ein fiktives Zitat darstellt. V.21-23 beschreiben mit Verben der 3. maskulin Singular das Ergehen des Eingeladenen.

V.6-9 und V.10-13 schildern szenisch die Handlungen des unwissenden jungen Mannes und der Frauengestalt. Während V.7-9 synonyme Parallelismen verwenden, wird in V.10-13 der Gedankengang stets im zweiten Versteil weitergeführt. Hinzu kommt die klimaktische Anordnung der Aussagen in V.10-11a und V.11b-12. Mit dem Auftritt der Frau in V.10 gerät somit die Textstruktur in Bewegung und unterstützt die inhaltlichen Aussagen dramaturgisch.

---

m Vergleichbar mit Prov 5,7 fällt die pluralisch gehaltene Aufforderung zum Hören aus dem Duktus der Rede heraus. LXX und Vulgata ändern daher in sing.

n Aufgrund der Inkongruenz zwischen plur. und sing. plädiert BHS für plur. נתיבותיה anstelle von בית. So auch O.Loretz, Lexikographie III, 144. LXX und Vulgata folgen dem MT. Deshalb und aufgrund des Leitwortcharakters von בית in Prov 7 ist MT beizubehalten. Siehe unten, S.209f.

1 Anders H.Ringgren, Sprüche, ATD 16/1, 32, der Prov 6,20-7,27 als einen Text versteht.

2 So auch W.McKane, Proverbs, OTL, 332; O.Plöger, BK.AT XVII, Sprüche, 75; A. Meinhold, Sprüche, ZBK.AT 16/1, 122f.

3 Siehe oben, S.153f.

Auch die Struktur von V.22f. ist auffällig. V.22aα bietet als Nominalsatz eine Überschrift und mit dem Stichwort פתאים das *tertium comparationis* der folgenden Vergleiche. V.23aα markiert mit einem Verbalsatz zunächst den Endpunkt der in V.22aα beginnenden Bewegung. Die Vergleichssätze V.22aβ, 23b und 23aβ bestehen je aus Subjekt, Prädikat und Richtungsangabe, deren Stellung die drei möglichen Variationen bietet. V.23b bildet schließlich die Zielformulierung aller Sätze, da die Verbform der 3. maskulin Singular alle bisher genannten Subjekte einschließt. Ausgehend von dieser Textstruktur würde eine Vertauschung von V.23aα und V.23aβ zu einer noch stringenteren Abfolge führen. Inhaltlich jedoch gehört der Tod durch den Pfeil zum gefangenen Großwild und ist als Todesstoß für den Vogel im Klappnetz weniger sinnvoll. Daher ist meines Erachtens von einer Umstellung der Versteile abzusehen.

Der abrupte Übergang zu den Jussiven in V.25[4], die an den in V.1 "mein Sohn" Genannten ergehen, wurde von Späteren dazu genutzt, eine weitere Aufforderung zum Hören (V.24) einzufügen. Diese ist in pluralischer Formulierung im Stil der bisherigen gehalten, hat aber keinerlei Kohärenz zum unmittelbaren Kontext[5].

Der Schlußteil verwendet zwei Vetitive, die mit zwei Beschreibungen des Weges der Frau begründet werden. V.26a fällt durch eine *casus pendens*-Konstruktion auf[6]. V.26b-27 folgen Nominalsätze, mithin Zustandsschilderungen. Die metaphorische Rede vom Tod, die sich in Prov 2,18f. und 5,4-6 jeweils im Hauptteil der Rede findet, begegnet in Prov 7 am Schluß. Damit steht der negative Ausgang eindrücklich am Ende der Ausführungen über die אשה זרה bzw. נכריה.

Waren in den bisher untersuchten Reden Zeit- und Ort nur selten bestimmt, so bietet Prov 7 eine ganze Reihe diesbezüglicher Angaben. Es werden jedoch Tageszeiten, die zyklisch wiederkehren, und Räume, die in jeder Stadt[7] anzutreffen sind, genannt. Daher ist auch Prov 7 nicht präzise chronologisch oder räumlich eingegrenzt.

Hinsichtlich der Wortfelder lassen sich in Prov 7 zugleich Sprachbereiche unterscheiden. So finden sich Begriffe aus der Sprache des Kultes neben solchen, die sonst im Bereich der Liebeslyrik vorkommen.

---

4 Vgl. die analoge Klammer Prov 6,25.35.

5 Vgl. die Textkritik.

6 Vgl. GK § 116 w sowie ähnliche Fälle in Prov 2,17.19; 7,8.

7 Straßenecken (V.8.12), Gassen und Plätze (V.12) weisen auf eine größere Ansammlung von Häusern hin. Die Äquivalente von שוק (V.8) bezeichnen akkad., syr., mand. und arab. die Marktstraße. Vgl. KBL[3], 1345.

Tabelle 5: Wortfelder in Prov 7 (in Auswahl)

Jagd/ Sterben	'Kult'	'Liebeslyrik'	Räume	gehen	lehren/ bewahren	
					שׁמר אֲמָרִים	1a
					צפן מִצְוֹת	1b
(חיה)					שׁמר מִצְוֹת	2a
					תּוֹרָה	2b
					קשׁר/כתב	3
		אָחוֹת			אמר/חָכְמָה	4a
		מֹדָע			קרא/בִּינָה	4b
					שׁמר	5a
			בַּיִת			6a
					פְּתָאיִם	7a
					בין/חֲסַר־לֵב	7b
			שׁוּק/פִּנָּה	עבר		8a
	צעד		בַּיִת	צעד דֶּרֶךְ		8b
		נְצֻרַת־לֵב/ שִׁית זוֹנָה				10b
		הֹמִיָּה			סֹרֶרֶת	11a
			בַּיִת	רַגְלַיִם		11b
			חוּץ/רְחֹבוֹת	פַּעַם		12a
ארב			פִּנָּה			12b
החזיק		נשׁק				13a
	זִבְחֵי שְׁלָמִים					14a
	שׁלם נֶדֶר					14b
			לִקְרָאת	יצא		15a
		שׁחר/מצא				15b
		עֶרֶשׂ				16a
	מֹר	מִשְׁכָּב/מֹר				17a
	קִנָּמוֹן	אֲהָלִים/קִנָּמוֹן				17b
		רוה דֹּדִים		הלך		18a
		התעלס אֳהָבִים				18b
			בַּיִת			19a
			רָחוֹק	הלך בְּדֶרֶךְ		19b
			בַּיִת	בוא		20b
					לֶקַח	21a
הנדיח						21b
				הלך אַחַר	פְּתָאיִם	22aα
טבח/שׁוֹר	שׁוֹר			בוא		22aβ
עכס אַיִל					מוּסָר	22b
פלח חֵץ	כָּבֵד					23aα
צִפּוֹר/פַּח	צִפּוֹר			מהר		23aβ
נֶפֶשׁ					לא ידע	23b
				שׂטה דֶּרֶךְ		25a
				תעה נְתִיבוֹת		25b
חֲלָלִים/הפיל						26a
עֲצֻמִים/הרג						26b
שְׁאוֹל			בַּיִת	דֶּרֶךְ		27a
מָוֶת			חֲדָרִים	ירד		27b

Das aus den bisherigen Reden bekannte didaktische Vokabular des Wortfeldes "lehren" beschränkt sich in Prov 7, mit Ausnahme von בין (V. 7b) und לקח (V.21a), auf die Redeeinleitung. Stark vertreten ist dagegen das Wortfeld "gehen" mit mehreren Vorkommen von הלך (V.18a.19b. 22a), דרך (V.8b.19b.25a.27a) und analogen Begriffen, die in allen Abschnitten, mit Ausnahme der Einleitung, verwendet werden: עבר (V.8a), צעד (V.8b), יצא (V.15a), בוא (V.20b.22aβ), מהר (V.23aβ), שׂטה (V.25a), תעה (V.25b), ירד (V.27b) sowie רגלים (V.11b) und נתיבות (V.25b).

Auffällig ist die häufige Nennung von בית (V.6a.8b.11b.19a.20b. 27a) und חדרים (V.27b) neben Begriffen für den Raum außerhalb des Hauses - שׁוק (V.8a), חוץ und רחבות (V.12a) sowie פנה (V.8a.12b).

Bei den Zeitangaben überwiegen Bezeichnungen für Dunkelheit[8]: נשׁף und ערב יום (V.9a), sowie אשׁון לילה und אפלה (V.9b). Wie diese ist der in V.20b gebrauchte Begriff יום הכסא ein zyklisch wiederkehrender Zeitpunkt.

Zur Begrifflichkeit der Liebeslyrik[9] gehören אחות (V.4a), מדע (V.4b), נשׁק (V.13a), שׁחר/מצא (V.15b), ערשׂ (V.16a), משׁכב V.17a), דדים sowie אהבים (V.18), נדה hif. (V.21b) und die in V.17 genannten Duftessenzen.

מר und קנמן begegnen außerdem in kultischen Zusammenhängen. Darüber hinaus werden auch die Verben שׁלם נדר (V.14b) und צעד "in einer Prozession schreiten" (V.8b)[10] sowie die Substantive זבח שׁלמים (V.14a) und כבד "Leber" (V.23aα) in kultischem Kontext verwendet. Die genannten Tiere begegnen sonst als Opfertiere - שׁור (V.22aβ), צפור (V.23aβ) - und als Wildtiere, die gejagt werden, so צפור und אַיָּל (V.22b cj.). Dem Wortfeld "Jagd" entnommen sind darüber hinaus מוסר (V.22b cj.), חץ, פח (V.23a) und ארב (V.12b). Dagegen bietet V.26 gehäuft Begriffe aus der Kriegsterminologie, so etwa הרג, חלל, נפל hif. (V.26), die zusammen mit מָוֶת (V.27) und שׁאול (V.26) zum Wortfeld "sterben" gehören. Todes-, Kriegs- und Jagdterminologie erscheinen gehäuft in V.21ff.

Als Leitworte dienen בית und לב. Während ersteres die räumliche Perspektive an markanten Stellen fixiert[11], verbindet לב alle drei Teile der Rede gedanklich[12].

Interessant ist ein Blick auf die im Text genannten Männer. Gegenüber der direkten Anrede in V.1-5 berichten V.6ff. von einem נער, der das Attribut חסר־לב (V.7b) erhält. Synonym dazu erscheinen פתאים und בנים.

---

8 Vgl. demgegenüber בֹּקֶר (V.18a).
9 Siehe dazu auch unten, S.188f.
10 Zu נפתי (V.17a) vgl. die Textkritik.
11 Vgl. V.6a.8b.11b.19a.20b.27a.
12 Vgl. V.3b.7b.10b.25a.

Das berichtete Ereignis ist somit ein Fallbeispiel für den auf der Textebene anvisierten Adressaten. Im Zitat der 'Fremden' wird deren Mann erwähnt - הָאִישׁ (V.20) -, dessen Abwesenheit und berechenbare Ankunft Voraussetzung für das geschilderte Verhalten der Frau sind.

Prov 7 bietet somit gegenüber den Mahnreden in Prov 5 und 6,20-35 eine neue Form der Belehrung über das Wesen der 'fremden Frau': Nach der Redeeinleitung wird - als eine typische Szene - ihr Zusammentreffen mit einem unwissenden jungen Mann erzählt. Erst nach dieser lebendigen Schilderung werden die Folgen für den Angeredeten in den Blick genommen und entsprechende Vetitive (V.25) an ihn gerichtet. Der Text zeigt - mit Ausnahme von V.24 - eine wohldurchdachte Abfolge, deren Textkohärenz durchgängig vorhanden ist.

Die Einheitlichkeit des Kapitels wird allein von Whybray in Zweifel gezogen, der nur V.1-3.5.25-27 als Grundbestand akzeptiert[13]. Er bezeichnet V.6-23 als "vivid and polished moral tale complete in itself"[14], und betont, daß sich dessen literarische Form nicht in ägyptischer oder babylonischer Weisheitsliteratur finde. Indem jedoch Whybray V.6-23 zusammen mit den übrigen Warnungen vor der 'fremden Frau' mit einleuchtenden Argumenten demselben Trägerkreis zuschreibt[15], führt er meines Erachtens Gründe an, die für die literarische Einheitlichkeit sprechen: Im Blick auf die in 'Ich-Rede' eingeführte Schilderung Prov 7,6f. verweist er etwa auf Ps 37,35f. und Prov 24,30-32, die ebenfalls der weisheitlichen Tradition angehören[16]. Außerdem ist die Verwendung eines fiktiven Zitates aus den Beschreibungen der 'frevlerischen Männer' (Prov 1,11-14)[17] und des Angeredeten (Prov 5,12-14)[18] bekannt.

Loretz hält V.26 aufgrund fehlender Textkohärenz und ungewöhnlicher Wortwahl für eine "Glosse", die der Beschreibung der 'Fremden' "Züge eines Schauermärchens"[19] verleihe. Wortfeldanalyse und Metaphorik[20] zeigen jedoch, daß sich diese Schilderung bruchlos in den Rahmen der Aussagen über die Gestalt einfügt.

---

13 Vgl. R.N.Whybray, Wisdom, 49f.; ders., Problems, 482f., dort mit ausführlicher Begründung. Zur Problematik seiner Herangehensweise siehe oben, S.90f.
14 R.N.Whybray, Problems, 485.
15 Vgl. ebd.
16 Vgl. a.a.O., 486.
17 Siehe oben, S.95f.
18 Siehe oben, S.114.
19 O.Loretz, Lexikographie III, 144.
20 Siehe unten, S.208f.

Aufgrund der Textstruktur legt sich folgende Gliederung nahe:

7,1-5	**Einleitung:**	Weisheit als Schwester bewahrt vor der 'Fremden'
7,6-23	**Hauptteil:**	Die Jagd der 'Fremden' auf den Mann
	6-9	Eine nächtliche Szenerie
	10-13	Wesen und Absicht der 'Fremden'
	14-20	Ihre Verführungsrede
	21-23	Die 'Gefangennahme' des Mannes
7,25-27	**Schluß:**	Warnung vor ihrem 'tödlichen' Weg

5.3 Traditionsgeschichte

Prov 7,1-3 nimmt anthologisch Bezug auf Dtn 6,6-9 par.[21]. Wie schon in Prov 3,1 und 4,1 sind in Prov 7 תורה und מצות eindeutig auf den Redenden bzw. die Redende bezogen. תורה begegnet mit dem Suffix der 1. Person Singular auch in Prophetenworten, bezogen auf die Rede JHWHs[22], wobei nicht einzelne Gebote, sondern die Gesamtheit der Weisung, der grundsätzliche Gotteswille, im Blick sind[23]. Die Aufforderung des Umwickelns der Finger in Prov 7,3a erinnert an Tefillin, die beim Gebet um Arm und Finger geschlungen werden. Während die Texte im Deuteronomium gebieten, Gebote und Worte "auf das Herz zu legen" (Dtn 6,6; 11,18) und "auf die Mezuzot des Hauses zu schreiben" (Dtn 6,9;11,20), faßt Prov 7,3b zusammen: כתבם על-לוח לבך[24].

Die in V.6-9 geschilderte Szene wird in der Abenddämmerung angesiedelt. Gehäufte Zeitbegriffe für "Dunkelheit" und deren klimaktische Anordnung verleihen ihr eine negative Konnotation.

נשף ist die Bezeichnung für die morgendliche[25] und abendliche[26] Dämmerung, so daß בערב יום in V.7a die entscheidende Angabe hinzufügt. נשף und אפלה sind nach Hi 24,14-16 die Zeit, zu der Mörder, Diebe und Ehebrecher umherschleichen, weil sie nicht entdeckt werden wollen. Häufig wird אפלה als Zeit der Angst[27] und des Strauchelns[28] beschrieben. "Wandeln in Dunkelheit" ist in Dtn 28,29; Jes 59,9 und Jer 23,12 Metapher für göttliche Strafe. Auch לילה wird als Zeit für Aktionen, die tagsüber nicht gewagt werden[29], wie Diebstahl[30], sexuelle Vergehen[31] und militärische Aktionen[32], gebraucht.

21 Siehe oben, S.153f.
22 Vgl. Jes 51,7; Jer 6,19; 9,12; 16,11; 26,4; 31,33; Ez 22,26; Hos 8,1.12.
23 In Ps 78,1; Dtn 1,5 umfaßt תורה die Geschichte JHWHs und Israels.
24 Siehe unten, S.195f.
25 Vgl. ISam 30,17; Ps 119,147; Hi 3,9.
26 Vgl. IIReg 7,5.7; Jes 5,11; 21,4; Hi 24,15.
27 Vgl. etwa Jes 8,22; Zeph 1,15.
28 Vgl. Jes 59,9-15; Jer 13,16; 23,12; Prov 4,19.
29 Vgl. A.Stiglmair, Art.: לַיְלָה/לַיִל, ThWAT IV, 557.
30 Vgl. IReg 3,20; Ob 5.
31 Vgl. Gen 19,33f.; Jdc 19,25.
32 Vgl. etwa Gen 14,15; Jdc 9,32; IISam 17,1; Jer 6,5.

Der zeitliche Rahmen des Treffens weckt somit die Assoziationen 'Heimlichkeit' und 'verbotenes Tun'.

Die 'fremde Frau' wird unter diesem Vorzeichen in V.10-13 mit wenig geläufigen, aber prägnanten Wendungen charakterisiert. Dabei hebt V. 10b den äußeren Anblick - שִׁית זונה - und den inneren Zustand - נצרת לב - als die beiden wesentlichsten Gesichtspunkte hervor.

שִׁית als Infinitiv *constructus* des gleichlautenden Verbs bezeichnet das Anlegen von Kleidung und Schmuck. In Ps 73,6 sind die Metaphern "ihr Gewand (ist) Gewalttat" und "ihr Halsschmuck (ist) Hochmut" als Beschreibung der Frevler gebraucht. Wie der "Putz" einer זונה damals ausgesehen hat, läßt sich schwerlich rekonstruieren. In Gen 38,14.19 tauscht Tamar ihre Witwenkleider gegen einen Schleier - צעיף[33]. Juda hält die am Weg sitzende Frau für eine Prostituierte. In Hos 2,4 ist von "Ehebruchszeichen" (נאפופים) auf dem Gesicht und zwischen den Brüsten die Rede. Diese werden als Schmuckstücke oder Abzeichen gedeutet, die die Beteiligung an "Sexualkulten"[34] anzeigen. Näher liegt jedoch meines Erachtens die Beschreibung der hurenden Ohola und Oholiba in Ez 23. Dort wird zwar eine andere Terminologie gebraucht, jedoch von vergleichbaren Vorbereitungen berichtet:

> Ja, sie senden zu Männern, die von fernher kommen, zu denen ein Bote gesandt worden war, und dann kamen sie - für die du dich gewaschen, deine Augen geschminkt und Schmuck angelegt hast. Und du hast dich auf ein bereitetes Lager gesetzt, und davor war ein gedeckter Tisch, und meinen Weihrauch und mein Öl hast du darauf gestellt. (Ez 23,40f.)

Die Wendung des masoretischen Textes נצרת־לב hat einige Ausleger dazu veranlaßt, die Beschreibung der Frau mittels ihrer eigenen Phantasie weiter zu entfalten. Exemplarisch sei hier Franz Delitzsch zitiert: "Sie ist versteckten Sinnes, hinterhaltigen [sic!] Wesens, indem sie ihrem Gatten Treue heuchelt und ihrem Buhlen als ihrem Einziggeliebten schmeichelt, während sie in Wahrheit Keinen liebt und Jeder ihr nur Mittel zum Zweck, näml. zur Befriedigung ihres weltlichen fleischlichen Begehrens ist."[35] Daß die Frau ihre Pläne für sich behielte, wird durch die Fortsetzung des Textes widerlegt, da ihre Absicht durch ein Zitat deutlich zum Ausdruck gebracht wird. Auch die textkritischen Beobachtungen weisen auf den Zustand der Frau als 'Aufgeregtheit, innere Erregung' hin. Diese Aussagerichtung wird zudem in V.11f. durch die Attribute המיה und סררת fortgeführt.

המיה ist die Intensivform des femininen Partizips Singular von המה "lärmen, rauschen". Nach Gerleman ist das ursprüngliche Sinnfeld der Wortsippe המה/המון das Meer mit seiner Bewegung und seinem charakteristischen Rauschen[36]. Übertragen wird der Vorgang solch geräuschvoller Bewegungen auf Tiere[37], Menschen im Kollektiv[38] und, mit gewis-

---

33 In Gen 24,65 werden צעיף und das Verb כסה genannt. Wohl aufgrund dieses Motivs schlägt BHS für die zweite Wendung in Prov 7,10 נצרת לוט - "verborgen (hinter dem) Schleier" vor, was aber angesichts des dort anderslautenden Begriffs unwahrscheinlich und durch die Versionen nicht bestätigt ist.

34 H.W.Wolff, Hosea, BK.AT XIV/1, 40. Vgl. auch O.Keel, Zeichen, 201.

35 F.Delitzsch, Spruchbuch, BC 3. 124. Vgl. die Textkritik zur Stelle.

36 Vgl. G.Gerleman, Menge, 72.

37 Vgl. Jes 59,11; Ps 59,7.15.

38 Vgl. IReg 1,41; Ps 46,7.

ser Bedeutungsverengung, auf seelische Regungen. Es handelt sich dann um eine innere Unruhe und Erregung, sei sie aus Angst und Bedrängnis[44] oder aus Freude[45] entstanden. Eine eindeutig sexuelle Konnotation vermittelt nur Cant 5,4. Außerdem wird המיה in Prov 9,13 als Attribut der אשת כסילות gebraucht.

סררת/סרר bezeichnet ungehorsame, störrische Menschen[46] und erinnert an das Bild eines störrischen Rindes[47]. Die Wendung עם/דור סרר ומורה wird deshalb häufig für das gegenüber JHWH unfolgsame Israel gebraucht, das sich den Götzen oder anderen Führern[48] zuendet.

Das Festhalten des Mannes und der Kuß begegnen in derselben Formulierung in der 3. maskulin Singular IISam 15,5: והחזיק לו ונשק לו. Abschalom, der gegen seinen Vater einen Aufstand plant, begrüßt jeden, der sich Recht sprechen lassen will, mit dieser Geste. Der Text sagt deutlich, daß dies geschieht, um seinem Gegenüber "das Herz zu stehlen"[49] (גנב את־לב).

Die Wendung עזז פנים hif. ist Ausdruck für einen harten oder falschen Gesichtsausdruck. עזז hif. in Verbindung mit פנים findet sich nur noch Prov 21,29 als Aussage über den Frevler. Duane Garrett hat aufzeigt, daß dieser Vers im Sinne von 'den Gesichtsausdruck verändern, um Lügen zu kaschieren' zu verstehen ist[50]. Die Wendung עז פנים wird in Dtn 28,50 auf das gegnerische Volk, das Israel unbarmherzig unterdrückt und in Dan 8,23 auf den König, der Verderben bringt, angewandt. Das Motiv "hartes Antlitz" begegnet mit anderer Terminologie in Ez 2,4; 3,7f. und ist dort Ausdruck der Uneinsichtigkeit des Volkes. In Jer 3,3 wird das abtrünnige Israel mit der Metapher der 'hurenden' Ehefrau charakterisiert:

> Du hattest die Stirn einer 'hurenden' Frau (מצח אשה זונה),
> du lehntest es ab, dich zu schämen. (Jer 3,3)

Das in V.10-13 vorgestellte Porträt der 'Fremden' zeigt somit eine unbändige, ruhelose Frau. Der inneren Unruhe und Zügellosigkeit korrespondiert in V.12 eine äußere: Sie verläßt ihr Haus, läuft durch die Gassen und lauert an jeder Ecke[51], um auf der Straße einen jungen Mann zu überfallen[52], wie es auch die 'frevlerischen' Männer in Prov 1,11.18 tun. Allerdings wendet Sie keine physische Gewalt an, sondern überrumpelt ihn mit einem Kuß und schmeichelnden Worten. Sie verstellt ihr Gesicht, um ihre einladenden Worte nicht als Lügen zu entlarven. Diese Charakterisierung der 'Fremden' erweckt durch die verwendete Terminologie negative Konnotationen. Der Eindruck des Ungebührlichen und Verbotenen

---

44 Vgl. Ps 42,6.12; 43,5; Jer 4,19.
45 Vgl. Jer 31,20; Cant 5,4.
46 Paradebeispiel ist der störrische Sohn Dtn 21,18.20; vgl. Jes 30,1.
47 Vgl. Hos 4,16.
48 Vgl. Ps 78,8; Jes 30,1; 65,1; Jer 5,23; Hos 9,15.
49 Vgl. noch Gen 29,13.
50 Vgl. D.A.Garrett, Prostitution, 681f.
51 Der Ort der 'Fremden' ist אצל פנה (7,12), der Ort der Weisheit in 8,30 ist אצל [יהוה].
52 ארב wird sonst vom Dieb (Jdc 21,20; Prov 23,27f.) ausgesagt und bedeutet in militärischem Kontext "einen Hinterhalt legen": Jdc 9,32.34.43; 16,2; 21,20; Jos 8,4. Zur Kriegsmetaphorik siehe unten, S.209.

wird dadurch verstärkt, daß die Szene in der Dunkelheit spielt. Ganz anders tritt die Weisheit in Prov 8,1-3 auf: Sie ruft laut, unüberhörbar, am Tage, auf den freien Plätzen der Stadt, so daß es alle hören können.

Die Empfehlung in Prov 7,4, die Weisheit als "Schwester" und "Vertraute" anzureden, impliziert eine enge, allerdings nicht sexuelle[53] Beziehung. Zwar begegnet אחות im Hohenlied häufig parallel zu כלה "Braut"[54], woraus manche schließen, der Begriff könne auch "Geliebte" bedeuten[55]. Die Logik der Erzählungen über die sog. "Versuchung der Ahnfrau" basiert jedoch darauf, daß אחות die Blutsverwandte meint[56]. Das Wort מוֹדָע begegnet neben Prov 7,4 in Rut 2,1; 3,2 und bezeichnet Boas als Verwandten der Rut. Aus der Sprecher- bzw. Sprecherinnenperspektive von Prov 7 wird die Weisheit damit zum familiären Umkreis des Angesprochenen gezählt, dessen vertraute Beziehungen ihn vor einem Verhältnis mit der 'fremden Frau' bewahren sollen (V.5).

Dagegen verwendet Prov 7 im Blick auf die 'fremde Frau' zahlreiche Begriffe aus der Liebeslyrik. Eine Textparallele zu Prov 7 bietet das Lied Cant 3,1-5, das die nächtliche Suche nach dem Geliebten als Rede der Frau thematisiert[57]:

1 Auf meinem Lager habe ich in den Nächten nach dem	1 על־משׁכבי בלילות בקשׁתי
verlangt, den ich leidenschaftlich liebe.	את שׁאהבה נפשׁי
Ich habe ihn gesucht, aber nicht gefunden.	בקשׁתיו ולא מצאתיו:
2 Ich will aufstehen und durch die Stadt streifen,	2 אקומה נא ואסובבה בעיר
durch die Gassen und über die Plätze.	בשׁוקים וברחבות
Ich will den suchen, den ich leidenschaftlich liebe.	אבקשׁה את שׁאהבה נפשׁי
Ich habe ihn gesucht, aber nicht gefunden.	בקשׁתיו ולא מצאתיו:
3 Gefunden haben mich die Wächter,	מצאוני השׁמרים
die die Stadt durchstreifen.	הסבבים בעיר
"Ihn, den ich leidenschaftlich liebe, habt ihr ihn gesehen?"	את שׁאהבה נפשׁי ראיתם:
4 Kaum war ich an ihnen vorüber,	כמעט שׁעברתי מהם
da habe ich den gefunden, den ich leidenschaftlich liebe.	עד שׁמצאתי את שׁאהבה נפשׁי

53 Das legt G.Baumann, Weisheitsgestalt, 302-304, einleuchtend dar.

54 Vgl. Cant 4,9.10.12; 5,1. In 5,2 stehen Kosenamen parallel, in 8,8 ist die leibliche Schwester gemeint.

55 So KBL³, 31; G.A.Yee, Woman, 62; A.Meinhold, Sprüche, ZBK.AT 16/1, 125, versteht "Braut" in Prov 4,5; 7,4 als dem Status der "Ehefrau" identisch.

56 Vgl. Gen 12,13.19.20.26; 20,2.5.12, außerdem Gen 24,60; Lev 18,11; Ez 16,45.

57 Da die einzelnen Lieder in Cant nicht genau zu datieren sind, kann nicht eindeutig erwiesen werden, ob Cant 3,1-5 den Autoren oder Autorinnen von Prov 7 schriftlich vorlag. Das gehäufte Vorkommen signifikanter Begriffe in beiden Texten kommt jedoch dem Phänomen der anthologischen Bezugnahmen nahe. Allerdings sind grundsätzlich beide Richtungen von Bezugnahmen möglich. Die Parallelen in Prov 7 sind daher als Traditionsaufnahme der Liebesdichtung zu verstehen. Vgl. zur Datierung von Cant oben, S.134.

Ich ergreife ihn, lasse ihn nicht mehr los,	אחזתיו ולא ארפנו
bis ich ihn gebracht zum Haus meiner Mutter,	עד־שהביאתיו אל־בית אמי
in die Kammer derer, die mit mir schwanger war.	ואל־חדר הורתי:
5 Ich beschwöre euch, Töchter Jerusalems,	השבעתי אתכם בנות ירושלם
bei den Gazellen oder den Hinden der Wildnis:	בצבאות או באילות השדה
Weckt sie nicht, stört sie nicht,	אם־תעירו ואם־תעוררו
die Liebe, bis es ihr gefällt.	את־האהבה עד שתחפץ:

Auch in Cant 3,2 streift eine Frau in den Gassen und auf den Plätzen der Stadt umher. Ihre Beziehung zu dem Gesuchten wird durch die stereotype Wendung את שאהבה נפשי eindeutig als Liebesbeziehung qualifiziert. In Cant 3 haben בקש und מצא[58] Leitwortcharakter. Das Motiv des Findens ist doppelt ausgeführt: Die erfolglose Suche der Frau wird zunächst dadurch unterbrochen, daß sie von den Wächtern, die durch die nächtliche Stadt patrouillieren, gefunden wird[59]. Erst danach findet die Frau denjenigen, den sie sehnsüchtig sucht[60]. Sie geht ähnlich direkt mit ihm um wie die 'Fremde' in Prov 7. Das Cant 3,4c verwendete Verb "ergreifen" beschreibt häufig das Verhaften von Feinden[61]. Während die Geliebte den Mann ins Haus ihrer Mutter schleppt, bringt die 'Fremde' ihn in ihr eigenes Haus bzw. das ihres Mannes. Demgegenüber streifen in Prov 7 der Mann (V.8) und die 'Fremde' (V.12), deren Beziehung zueinander nicht erläutert wird, umher.

Im Blick auf die Textparallele Cant 3,1-5 ist die in Prov 7,6f. beschriebene Zuschauerrolle des Sprechers bzw. der Sprecherin als 'Wächterposition' zu verstehen: Er oder sie beobachtet das Treiben in der Stadt und kommentiert es. Diese Position kann in Prov 7 ebenso von einer Mutter eingenommen werden. Fokkelien van Dijk-Hemmes verweist zu Recht auf die analoge Szene der um ihren Sohn besorgten Mutter am Fenster in Jdc 5,28[62]. Wie die Mutter des Königs von Massa (Prov 31,1-3) warnt möglicherweise die Mutter in Prov 7 ihren Sohn vor dem schädlichen Einfluß anderer Frauen. Auffallend ist, daß in Cant 3 weder pejorative Begriffe - wie Prov 7,10f. - noch negative Einschätzungen - wie Prov 7,21-27 - auftauchen[63]. In der grundsätzlichen Bewertung der Liebe außerhalb einer Ehe[64] nehmen die beiden Texte damit gegensätzliche Positionen ein.

---

58 Das Motiv von Suchen (und Finden) des Geliebten begegnet noch Cant 5,6, die Nacht als Zeit der Liebe Cant 5,2-6.

59 In dem ganz ähnlichen Lied Cant 5,7 tun die Wächter der Frau Gewalt an.

60 Zum Motiv "suchen-finden" im Munde der Weisheit unter Verwendung von שחר/מצא vgl. Prov 1,28; 8,17.

61 Vgl. Jdc 12,6; 16,21; Ps 56,1; 137,9; sowie IISam 2,21; Jes 5,29. O.Keel, Hohelied, ZBK.AT 18, 112.118, übersetzt deshalb in Cant "ich verhafte ihn".

62 Vgl. F.van Dijk-Hemmes, Persona, 57f.

63 Vielleicht ist aber das Geschlagenwerden der Frau durch die Stadtwächter in Cant 5,7 als Strafe für ihr nächtliches Herumstreunen zu sehen.

64 Unter der Voraussetzung, daß Cant profane Liebeslieder, die nicht nur die eheliche Liebe besingen, enthält. Vgl. O.Keel, Hohelied, ZBK.AT 18, 42.

Die in Prov 7,17 genannten Pflanzen[65] - Myrrhe, Adlerholz[66], und Zimt - werden häufig in den Liebesliedern des Hohenlieds erwähnt, wo ihr Duft[67] und ihre erotisierende Wirkung[68] im Vordergrund stehen. In Est 2,12 dient das Öl der Myrrhe neben dem Balsam der einjährigen Schönheitspflege der Mädchen, die dann eine Nacht mit dem König verbringen sollen.

Prov 7,14-20 bietet ein Zitat der 'fremden Frau', das analog dem Frevlerzitat in 1,11-14[69] und dem des Sohnes 5,12-14[70] ein fiktives, typisches darstellt. Es steht unter der Prämisse der Warnung vor der Gefahr, die von der Frau ausgeht, und soll deren Absicht deutlich zum Ausdruck bringen. Zugleich liefert das Zitat den Nachweis der schon bisher als verführerisch, schmeichelnd, aber trügerisch und falsch bewerteten Redeweise der 'Fremden'[71] und dient der lebendigen Schilderung des fiktiven Ereignisses aus der Sicht des bzw. der Erzählenden. Die Frau begründet zunächst ihre Suche nach dem jungen Mann mit einer Opferverpflichtung infolge eines Gelübdes. Sie lädt ihn in ihr Haus ein und berichtet von entsprechenden Vorbereitungen. In der Rede der 'fremden Frau' greifen Liebeslyrik und Kultterminologie ineinander.

Die Frau hat ihr Bett zum Liebeslager hergerichtet, indem sie es mit bunten Decken belegt und mit Duftstoffen besprengt hat. Ihre Aufforderung in V.18 ist eindeutig: Sie lädt den Mann zu einer rauschenden Liebesnacht ein. Durch die Erwähnung der Abwesenheit ihres Gatten (V.19) schließt sie negative Folgen, etwa ein Entdecktwerden, aus.

Diese Aufforderung hat Parallelen in anderen Texten. Derselbe Lockruf - לְכָה - begegnet auch im Zitat der Männer in Prov 1,11. Die Schilderung der Liebesnacht erinnert mit רוה und אהבים an den 'Genuß' der Ehefrau in Prov 5,19. Während letztere aber stets (תמיד) zur Verfügung steht, ist der Rausch mit der 'Fremden' auf eine Nacht (עד־הבקר) begrenzt. Damit wird die 'fremde Frau' als die 'falsche Braut' charakterisiert.

In der Perspektive des Text-Ich tritt die Rede der 'fremden Frau' in Wettstreit mit der eines חכם: Die Worte der Frau werden in Prov 7,21 - wie die Worte des "Weisen"[72] - לקח "Belehrung" genannt.

Der kultische Bereich wird in V.14 explizit angesprochen. Die זבחי שלמים[73] genannten

65 Zu deren präziser Bestimmung siehe unten, S.197f.

66 Neben Ps 45,9; Cant 4,14; Prov 7,17 begegnet אהלים nur noch im Bileamspruch, Num 24,6. An letztgenannter Stelle legen jedoch der parallel gebrauchte Begriff ארזים "Zedern" und die Übersetzung von LXX, Syriaca und Targum eine Konjektur zu אלונים oder אילים "Eichen" nahe. Vgl. App. BHS zur Stelle.

67 So etwa in Cant 4,14 und im "Hochzeitslied für den König" Ps 45,9.

68 Vgl. Cant 1,13; 4,6; 5,5.13.

69 Siehe oben, S.94f.

70 Siehe oben, S.114.

71 Vgl. Prov 2,16; 5,3; 6,24.

72 Vgl. Prov 1,5; 4,2; 9,9.

73 Gewöhnlich wird שְׁלמים, das nur Am 5,22 im sing. vorkommt, als Abstraktplural verstanden. So K.Elliger, Leviticus, HAT I/4, 51; KBL[3], 1423, mit weiterer Literatur.

Opfer sind hinsichtlich ihres Inhalts und ihrer Bedeutung umstritten[74]. Schon die unterschiedlichen Übersetzungen als "Heils-/Friedensopfer"[75], "Schlußopfer", "Gemeinschaftsopfer" und "Bundesopfer"[76] machen dies deutlich. So vertritt Rolf Rendtorff die ursprüngliche Selbständigkeit von זבח-Opfer und שְׁלמים-Opfer[77]. In der späten, priesterlichen Verbindung beider werde das זבח-Ritual der Opfermahlzeit durch den Blutritus des שְׁלמים-Opfers ergänzt[78]. Elliger jedoch geht von einer frühen Verbindung beider Opferarten aus[79]. Gerleman schließlich versteht im Anschluß an von Rad gerade das שְׁלמים-Opfer als das ursprüngliche Mahlopfer[80].

Das in Lev 3 beschriebene Ritual der זבחי שְׁלמים beinhaltet eine dem Brandopfer (Lev 1) analoge Opferhandlung mit dem Unterschied, daß im זבחי שְׁלמים-Ritual nur die Fetteile des Opfertiers auf dem Altar dargebracht werden. Als mögliche Opfertiere sind Rind (V.1 בקר), Schaf (V.7 כשׂב) und Ziege (V.12 עז) genannt. Nur im Rückverweis Lev 4,10 auf Lev 3 begegnet die Wendung שׁור זבח שְׁלמים. Nach Lev 7,16 können זבחי שְׁלמים infolge eines Gelübdes dargebracht werden. An dieser Stelle wird darüber hinaus geboten, daß das Fleisch aus solchen Opfern noch am selben Tag oder am nächsten gegessen werden muß, danach jedoch zu verbrennen ist. Jeder spätere Verzehr gilt ebenso als "Greuel" (Lev 7,18) wie der Genuß von Opferfleisch im Status der Unreinheit (7,20). Wer die rituelle Reinheit bei Opfer und anschließender Mahlzeit (Lev 7,18) verletzt, muß gemäß der Grundschicht in Lev 7 "die Schuld tragen" (נשׂא עון V.18) bzw. wird gemäß priesterlicher Redaktion "ausgemerzt aus seinen Verwandten" (נכרתה הנפשׁ ההוא מעמיה V.20)[81].

Die Verbindung von זבחי שְׁלמים und der Wendung שְׁלם נדר "Gelübde bezahlen" in Prov 7,14 ist singulär. שְׁלם נדר wird jedoch in II Sam 15,7.12 und Jes 19,21 zusammen mit זבח-Opfern, in Jon 2,10 und Ps 50,14 mit dem Verb זבח und den Objekten Lobpreis und Dank verwendet. In Ps 66,13 wird das Bezahlen des Gelübdes durch Brandopfer erwähnt. Stellen, an denen darüber hinaus שְׁלם נדר begegnet[82], betonen die Notwendigkeit, getane Gelübde auch zu erfüllen. Unter den genannten Belegen ist IISam 15,7.12 insofern bemerkenswert, als Absalom dort gegenüber David die Gelübdeerfüllung als Ausrede verwendet, um nach Hebron gehen zu dürfen[83]. Heimlich plant er, sich in Hebron von seinen Anhängern zum König ausrufen zu lassen.

In Prov 7,17 preist die ‘Fremde’ das von ihr hergerichtete Bett an. Die gewöhnlich von נוף abgeleitete Perfektform נפתי ist in qal nur hier belegt und wird in hif. mit "hin und her schwingen"[84] übersetzt. In priesterlicher Tradition bezeichnet נוף hif. die Darbringung

---

74 Zur bewegten kultgeschichtlichen Entwicklung des שְׁלמים-Opfers unter Berücksichtigung der ugaritischen Belege von *šlmm* vgl. B.Janowski, Erwägungen, 231-259.

75 So im Anschluß an die LXX *θυσία σωτηρίου/σωτηρία* bzw. *θυσία εἰρηνική*.

76 Zu den weiteren Übersetzungen vgl. KBL³, 1422.

77 Vgl. R.Rendtorff, Studien, 149.

78 Vgl. R.Rendtorff, Studien, 162f.

79 Vgl. K.Elliger, Leviticus, HAT I/4, 52.

80 Vgl. G.Gerleman, Art.: שְׁלם, THAT II, 931.

81 K.Elliger, Leviticus, HATI/4, 52, deutet die letztgenannte Formel im Kontext des nachexilischen Textes Lev 7 als Ausschluß aus der Religionsgemeinde und מעמיה als Verwandte aus väterlicher Linie.

82 6 von 9 Stellen finden sich im Psalter, vgl. Ps 22,26; 61,9; 65,2 (in pu.); 76,12; 116,14.18.

83 Vgl. die Parallele in der ‘Begrüßungsszene’ Absaloms in IISam 15,5 mit Prov 7,13.

84 Vgl. KBL³, 644. Die LXX-Übersetzung *διέρραγκα* unterstützt diese Herleitung.

des sog. "Webeopfers"[85]. Allerdings ist Drivers Herleitung aus נפך weitgehend akzeptiert[86].

Zwei der in V.17 genannten Duftessenzen, מור und קנמון, sind neben anderen Bestandteil des heiligen Salböls, dessen Rezeptur Ex 30,23-25[87] mitgeteilt wird. Die Salbung von Lade, Gesetzestafeln, Brand- und Räucheraltar sowie aller Geräte dient deren Weihung zum heiligen Dienst und soll ihnen den exklusiven und unverwechselbaren, von JHWH bestimmten Geruch verleihen[88].

Die Erwähnung der Fernreise und des Geldbeutels in V.19f. wird gelegentlich dahingehend interpretiert, daß der Gatte Händler sei[89]. Da dieser Beruf in einer agrarischen Gesellschaft oft von Fremden ausgeübt wird[90], ergibt sich hier die Möglichkeit, daß die Frau ausländischer Herkunft ist. Allerdings wird in Neh 3,31f. unter den am Mauerbau beteiligten Judäern auch eine Gruppe von Händlern genannt[91]. Naheliegender ist meines Erachtens die Aussage als Hinweis darauf zu verstehen, daß keine Zahlungsmittel[92] im Haus vorhanden sind.

Die Rückkehr des Gatten ist für den יום הכסא geplant. Der Begriff כסא wird im Alten Testament nur noch Ps 81,4 parallel zu חדש "Neumond" verwendet[93]. Dort sind beide als Festtage für JHWH im Blick.

Zusammenfassend ist festzuhalten, daß das Liebeslager im fiktiven Zitat explizit erwähnt wird. Die 'Fremde' lädt zum Geschlechtsverkehr ein, der im Kontext als heimliches Tun und Ehebruch bewertet wird. Die als Begründung der Einladung genannten Opfer und Gelübde sind im Rahmen israelitischer Opferpraxis durchaus verständlich. Weitere Hinweise auf einen Kult bleiben jedoch im Dunkeln. Sie sind in ihrer konkreten Bedeutung nicht faßbar.

In diesem Zusammenhang ist die Interpretation der Verbform שלמתי (7,14) von Belang. Ein Verständnis der Form als resultatives Perfekt würde bedeuten, daß die Opfer als Erfüllung des Gelübdes bereits getätigt sind und die Opfermahlzeit sich - aufgrund des traditionsgeschichtlichen

---

85 Vgl. Ex 29,26f; Lev 7,30; 9,21; 10,15; 14,12 u.ö. Num 5,25; 6,20. Die Opferteile werden über dem Altar geschwungen und so symbolisch JHWH übereignet.

86 Vgl. die Textkritik zur Stelle und B.Gemser, Sprüche, HAT I/16, 40; W.McKane, Proverbs, OTL, 221; A.Meinhold, Sprüche, ZBK.AT 16/1, 123, sowie

87 Das Rezept für Salböl steht im Kontext weiterer Anweisungen zu kultischen Maßnahmen und entspricht nach M.Noth nachexilischem Brauch. Vgl. ders., Exodus, ATD 5, 195.

88 Vgl. C.Houtman, Function, 465.

89 So B.Gemser, Sprüche, HAT I/16, 45; A.Meinhold, Sprüche, ZBK.AT 16/1, 129.

90 Als Händler werden in Gen 37,25 Ismaeliter, in Neh 13,16 Tyrer genannt. Vgl. auch Prov 31,24 (ohne Präzisierung) P.Welten, Fremdlinge, 133, versteht die נכרים hauptsächlich als ausländische Kaufleute. Nach H.Kreissig, Situation, 69, lag in persischer Zeit der Binnenhandel mit einheimischen Erzeugnissen jedoch in Händen judäischer Händler.

91 H.Kreissig, Situation, 68, interpretiert diese unter Hinweis auf Cant 3,6 als Weihrauch- und Devotionalienhändler.

92 כסף kann das Rohmetall oder Silbergeld bezeichnen. Siehe oben, S.103.

93 Zu G.Boströms Deutung siehe den Exkurs unten, S.198-206.

Bezugs zu Lev 3 und 7 - zwingend anschließen muß[94]. Dann wäre die Begründung als vorgeschoben zu betrachten[95], da ein Mahl in den folgenden Aussagen gar nicht vorgesehen ist. Diese Deutung legt sich im Rahmen eines als "trügerisch" eingeführten (V.5) Zitates meines Erachtens nahe.

Versteht man שלמתי als *perfectum confidentiae*[96], also als zweifellos bevorstehende Handlung, so muß die Gelübdeerfüllung als in absehbarer Zeit abgeschlossen gedacht werden. Unter der Voraussetzung, daß der Tag in nachexilischer Zeit mit dem Abend beginnend gerechnet wurde[97], läßt die Angabe היום einen gewissen zeitlichen Spielraum. Bei dieser Interpretation bleiben zwei Möglichkeiten. Das Liebeslager stellt entweder die Erfüllung des Gelübdes dar. Dann ist die Erwähnung der Opfer sinnlos, und der Satz formuliert im Rahmen der alttestamentlichen Verbindung von Opfer und Gelübde eine Ausnahme. Das Gelübde muß dann zwingend einer anderen Gottheit als JHWH zugeeignet sein[98], da Geschlechtsverkehr im Rahmen israelitischer Kultpraxis abgelehnt wird. Die zweite Möglichkeit ist, daß die Frau für ihre Liebesdienste eine Bezahlung erwartet, um entsprechende Opfertiere kaufen zu können[99]. Diese Variante bietet eine simple Erklärung für den Hinweis auf die Geldbörse in Prov 7,20. Außerdem erinnert eine solche Situation an die Stelle Prov 6,26, an der parallel zur Ehefrau eine sich aufgrund von Armut um geringen Preis prostituierende Frau erwähnt wird[100]. Allerdings ist im Alten Testament der Lohn einer Prostituierten nirgends explizit als Geldwert, sondern vielmehr als Naturalabe[101] oder unbestimmt als "Geschenk, Gabe"[102] belegt.

Das Zitat der Gestalt wird in den folgenden Versen durch den Sprecher bzw. die Sprecherin gedeutet. Dabei führen V.21-23 zunächst die Schil-

---

94 So B.Gemser, Sprüche, HAT I/16, 45; H.Ringgren, Sprüche, ATD 16/1, 36.

95 Vgl. O.Plöger, Sprüche, BK.AT XVII, 80: "Die religiöse Tarnung menschlicher Begierden scheint es neben anderen Motiven in erster Linie zu sein, die der Weisheitslehrer mit seiner Darstellung treffen will."

96 Vgl. GK § 106 n. So G.Boström, Proverbiastudien, 106, im Anschluß an LXX; W.McKane, Proverbs, OTL, 337.

97 Vgl. A.Stiglmair, Art.: לַיִל/לַיְלָה, ThWAT IV, 554.

98 Diesen Schluß zieht auch G.Boström, Proverbiastudien, 107.

99 Dies ist die These K. van der Toorns, Prostitution, 199. Er führt Num 30,1-16 und anthropologische Studien über muslimische Frauen als Belege für die Häufigkeit solcher Gelübde bei Frauen an. Den Geschlechtsverkehr selbst versteht er nicht als kultisches Tun und weist (a.a.O., 198f.) G.Boströms Ausführungen zurück.

100 Vgl. oben, S.153.

101 So Gen 38,17; Prov 6,26.

102 Vgl. Dtn 23,19; Ez 16 *passim*, mit der Umkehrung, daß die sich prostituierende Frauengestalt ihre Liebhaber entlohnt. Im Kontext von Ez 16 werden Speisen, Kleider und Schmuckstücke genannt.

derung des Zusammentreffens fort. Am Ende der Rede folgt die Warnung vor dieser Frau unter Verwendung von Todesmetaphorik, wie sie bereits in früheren Reden begegnet[103].

V.21 läßt in der Bewertung der Verführung des Jünglings durch die 'Fremde' mit dem Verb נדח deuteronomistische Aussagen über die Verführung zum Götzendienst anklingen[104], ohne daß jedoch weitere terminologische Übereinstimmungen bestehen.

Das Verb צעד, das in V.8 den Gang des Jünglings ins Haus der 'fremden Frau' umschreibt, ist IISam 6,13[105] für das Schreiten der Träger der Lade in der Prozession gebraucht. Es wird außerdem für JHWHs majestätisches Einherschreiten bei der Theophanie (Jdc 5,4; Ps 68,8) und zum Gericht (Hab 3,12) verwendet.

Der traditionsgeschichtliche Befund zeigt somit zweierlei. Einerseits wird die Intention der 'fremden Frau' mittels der Charakterisierung V.10-13 und des fiktiven Zitats V.14-20 als Einladung eines jungen Mannes zum Geschlechtsverkehr dargestellt. Die Frau ist nach Aussage des Textes verheiratet, würde also Ehebruch begehen. Ihre Gefährlichkeit besteht in ihrer Überredungsgabe, mit der sie ganz analog zu den Reden der 'frevlerischen' Männer argumentiert und damit mit der Lehre der Mahnreden wetteifert.

Andererseits ist die Rede und die Bewertung der Gestalt mit kultischen *termini* durchsetzt. Die Begriffe entstammen dem Bereich des israelitischen Kultes. Im Blick auf Lev 7 stellt die Einladung der Frau eine Vermischung von Opfermahlzeit und sexuellen Handlungen dar. Da nach priesterlichem Verständnis Geschlechtsverkehr rituelle Unreinheit hervorruft[106], ist das Vorhaben der Frau in der Perspektive des Sprechers bzw. der Sprecherin als "Greuel" anzusehen. Die der 'fremden Frau' in den Mund gelegte Rede enthält somit einen Affront gegen die israelitische Opferpraxis, da sie Opfermahlzeit und sexuelle Handlungen in Zusammenhang bringt. Durch die Verwendung von נדח hif. im schlußfolgernden Vers 21 wird das geschilderte Verhalten der Frau vollends diskreditiert. Darüber hinaus gibt der Text keinerlei Hinweise, daß die 'Fremde' den Mann zu fremden Gottheiten verleitet. Das lügnerische Reden und illegitime Handeln der 'Fremden' dient in Prov 7 der Begründung ihrer Todverfallenheit[107].

---

103 Siehe dazu unten, S.209f.

104 Vgl. Dtn 4,19; 30,17 (nif.); 13,6.11.14 (hif.), sowie IIReg 17,21.

105 Vgl. in Jer 10,5 den Spott über die Götzen, die nicht schreiten können, daher getragen werden müssen.

106 Vgl. etwa Lev 15,16-18; 18,20.

107 Zur Todesmetaphorik vgl. unten, S.210.

5.4 Sozialgeschichtliche Daten

Die Aufforderung in Prov 7,3, Gebote und Weisung auf die Tafel des Herzens zu schreiben, läßt an Schreibtafeln als möglichen realen Hintergrund der Aussage denken[105].

לוח ist *terminus technicus* für Tafeln aus verschiedenem Material, insbesondere für Schreibtafeln[106]. Letztere sind meist durch Lederriemen oder Scharniere aufklappbare Diptycha mit einer Wachs- oder Kalkschicht, auf die die Schrift eingraviert wird[107]. Bernard Couroyer versteht לב als Bezeichnung für die Brust[108] und unterscheidet zwischen den präpositionalen Wendungen בלב[109], das "ins Gedächtnis" meine, und על־לב[110], das auf das Tragen eines Gegenstandes auf der Brust hindeute. In Jer 17,1 und 31,33 stehen seiner Meinung nach Amulette, die die Zugehörigkeit zu einer Gottheit ausdrücken, im Hintergrund[111].

Couroyer nennt in Ägypten gefundene Holztafeln von 12x75 cm Größe, die in einer Ecke ein Loch haben. Er interpretiert dieses als eine Art Öse für eine Schnur[112] zum Umhängen. Als Begründung führt er zum einen den Bericht über zwei Asienfeldzüge Amenophis' II. auf zwei Stelen aus Karnak und Memphis an. Dort ist ein Bote genannt, der ein Dokument um den Hals trägt[113]. Zum anderen werde der Brauch des Aufschreibens der Lehre durch eine Schreibtafel aus der Ramessidenzeit dokumentiert, die eine kurze Lehre des Lehrers an seinen Schüler enthält[114].

Gegen Couroyers Vermutung, die Schüler hätten die Tafeln um den Hals getragen, sprechen mehrere Gründe. So versteht Hellmut Brunner das Loch meines Erachtens sachgemäßer als Anbindemöglichkeit oder Halterung für weitere Schreibutensilien[115]. Zudem ist die Größe der Tafeln ungeeignet für das Tragen am Hals. Das Beispiel des Boten bietet hier keine Interpretationshilfe, da dieser die Hände zum Laufen oder Reiten freihalten muß. Darüber hinaus ist das Schreibenlernen nicht auf Schreiberschulen einzugrenzen, sondern auch im Kontext familiärer Erziehung, freilich nur für die Oberschicht, denkbar.

---

105 Vgl. B.Couroyer, La tablette, 416-451.

106 Vgl. A.Baumann, Art.: לוּחַ, ThWAT IV, 496. Trotz dieses Befundes versteht er (a.a.O., 498) den Begriff in Prov 3; 6; 7 als Metapher für das Gedächtnis.

107 Ein berühmtes Beispiel ist der Bauernkalender von Gezer aus dem 10.Jh.v.Chr. vgl. KAI 183 und H.P.Rüger, Art.: Schreibmaterial, Buch, Schrift, BRL^2, 290, Abb.76.

108 Vgl. H.-J.Fabry, Art.: לֵב, ThWAT IV, 424. S.E. ist die Bedeutung "Herz" als Körperorgan nicht gesichert, die medizinische Fixierung des לב recht vage. Der Begriff ersetzt mehrfach das im Hebräischen fehlende Wort "Brust".

109 Vgl. B.Couroyer, La tablette, 417 und Dtn 30,14; Ps 37,31; Hi 22,22.

110 Vgl. a.a.O., 420f. sowie Ex 28,29; Dtn 6,6; 11,18;

111 Vgl. a.a.O., 433.

112 Vgl. a.a.O., 427, mit Verweis auf H.Brunner, Erziehung, 74 und Taf.II-III.

113 Vgl. Umschrift und Übersetzung in: E.Edel, Stelen, 132 (Abschnitt 76).

114 Text in: H.Brunner, Weisheit, 398.

115 Vgl. H.Brunner, Erziehung, 74.



Abb.1 Orthostatenrelief aus Maraş, Basalt, H: 80 cm (Zeichnung Hildi Keel-Leu nach M.Riemschneider, Hethiter, Taf.75).
Abb.2 Orthostatenrelief aus Maraş, Basalt, H: 105 cm (Zeichnung Hildi Keel-Leu nach E.Akurgal, Hethiter, Taf.138).

So hat etwa Kurt Galling auf zwei Basaltreliefs aus *Maraş* hingewiesen, die er um 700 v.Chr. datiert[116] und als Familienszenen interpretiert: die eine zeigt einen kleinen Prinzen auf dem Schoß seiner Amme mit Jagdfalken, Griffel und Diptychon[117] (**Abb.1**), die andere einen Jungen vor dem Thron der Fürstin, der eine Schreibtafel vor seiner Brust hält[118] (**Abb.2**).

Grundsätzlich ist der Hinweis auf Schreibtafeln als Hintergrund der Wendung sinnvoll. Eine wörtliche Auslegung von Prov 7,3 greift jedoch zu kurz, da V.3a einen anthologischen Bezug auf Dtn 6,8f. par. bietet und der ganze Vers in einem metaphorischen Kontext steht[119]. Somit ist

116 Vgl. K.Galling, Tafel, 216f.
117 Vgl. a.a.O., 215, Abb.4.
118 Vgl. a.a.O., 216, Abb.5.
119 Vgl. die analoge Rede Prov 6,20-24. Siehe oben, S.153-156.

Prov 7,3b als metaphorische Rede zu verstehen, die auf die besonders intensive Aufnahme ins Gedächtnis zielt[120].

Im Zitat der 'fremden Frau' ist mit der Nennung von Möbeln, ägyptischem Stoff und importierten Duftessenzen das Interieur eines wohlhabenden Hauses angezeigt.

Mit ערש und משכב begegnen in Prov 7,16f. zwei Begriffe für das Bett, die noch häufiger synonym gebraucht werden[121]. Während letzteres als Substantiv von שכב die "Liegestatt" meint, ist ערש ein Lehnwort aus dem Akkadischen[122]. Die Grundform dieses Bettes besteht aus einem hölzernen Rahmen auf vier Beinen, der bespannt ist. Das assyrische Bett mit Polstern und gebogenem Kopfteil ist im Vorderen Orient bis ins 5. Jahrhundert v.Chr. auf Reliefs und Stelen bezeugt[123]. Das wohl bekannteste Beispiel ist das Prunkbett Assurbanipals (vgl. Abb.7). Wie alle Möbelstücke gehört das Bettgestell zu den Luxusgegenständen. Es wird im Alten Testament meist in Zusammenhang mit reichen Menschen erwähnt, so in den Gerichtsworten des Amos gegen die Reichen in Samaria[124] und als Lager Davids und Hiobs[125].

Der singuläre Wortschatz für die Ausstattung des Bettes verstärkt den Eindruck des Außergewöhnlichen. אטון ist ein Lehnwort aus dem Ägyptischen und bezeichnet eine Art feines Leinen[126]. Wie אטון ist auch חטבות *hapax legomenon*. Es wird vom Syrischen her als "buntfarbig, bestickt" verstanden[127]. רבד qal ist zweifelsfrei nur in Prov 7,16 belegt[128]. Das aus demselben Stamm gebildete Substantiv מרבדים "Decken" findet sich nur noch Prov 31,22: Die dort genannte אשת חיל stellt Decken selbst her.

Auch die drei genannten Duftessenzen sind Luxusgüter, da sie nicht in Syrien-Palästina beheimatet sind und importiert werden müssen[129]. Nach Athalya Brenner können diese Essenzen aufgrund der Textbelege und der Herkunft der Stoffe in Palästina erst spätvorexilisch oder exilisch-frühnachexilisch bekannt gewesen sein[130].

Myrrhe (מר) ist das Gummiharz einer in Arabien, Äthiopien und Somalia heimischen Terebinthenart der Gattung *Commiphora*[131]. Es fließt durch natürliche Risse der Rinde aus und bildet beim Erstarren unregelmäßige Körner oder Klümpchen von gelblich-roter bis brauner Farbe mit aromatischem Geruch[132]. Wegen ihres würzigen Duftes beliebt,

---

120 So auch O.Plöger, Sprüche, BK.AT XVII, 76; A.Meinhold, Sprüche, ZBK.AT 16/1, 73.

121 Vgl. Ps 41,7; Hi 7,13.

122 Vgl. KBL³, 842.

123 Vgl. H.Weippert, Art.: Möbel, BRL², 228-232; zum Bett: 229f. mit Abb. und Hinweisen zu den Fundorten. Siehe auch unten, S.233f.

124 Vgl. Am 3,12; 6,4, wobei als Material Elfenbein genannt ist.

125 Vgl. Ps 132,3; Hi 7,13. Ohne soziologisch bestimmbaren Kontext in Ps 6,7; 41,4.

126 So KBL³, 36.

127 Vgl. KBL³, 294.

128 Zu den Konjekturen in ISam 9,25; Ez 23,41; Am 3,12 vgl. KBL³, 1097.

129 Zu den perserzeitlichen Funden von Alabastra zur Aufbewahrung von kosmetischen Ölen und Salben siehe oben, S.37f.

130 Vgl. A.Brenner, Aromatics, 79.

131 Vgl. K.Nielsen, Incense, 61; A.Meinhold, Sprüche, ZBK.AT 16/1, 128.

132 Vgl. I.Loew, Flora I, 305f. Loew versteht die in Ex 30,23 genannte מר דרור als er-

dient die Myrrhe in Wasser oder Öl aufgelöst der Parfümierung von Stoffen[133] und gilt als erotisierend[134]. In getrockneter Form wird sie als Räucherwerk verwendet[135].

אהלים, an den übrigen Stellen אהלות genannt, ist vermutlich ein Sammelbegriff für aromatische Hölzer verschiedener Art[136]. Wichtigster Lieferant war der in Nordindien und Ostafrika beheimatete Adlerholzbaum (*Aquillaria agallocha* Roxburgh). Nach Keel ist er von dem ebenfalls duftenden Holz der Aloe, einer Sukkulentenart, die der Einbalsamierung (Joh 19,39f.) diente, zu unterscheiden[137].

Aus der Rinde des Zimtbaums wird - als Öl oder getrocknet in Stangen - das bis heute bekannte Gewürz gewonnen. Es wurde im Altertum aus China sowie aus Indien und Sri Lanka (*Cinnamorum zeylanicum* Nees) eingeführt[138]. Der hebräische Begriff קנמון ist ein indisches oder malayisches Lehnwort[139], das außerdem in Cant 4,14 neben weiteren Duftpflanzen und Ex 30,23 als Bestandteil des heiligen Salböls genannt wird.

Herodot und Xenophon berichten von einem exzessiven Gebrauch dieser Essenzen durch Perser[140] und Skythen[141]. Herodot zufolge wurden die Tribute der Araber an die Perser in Form von Weihrauch entrichtet[142].

Anlaß zu weitreichenden Interpretationen bezüglich der Gestalt der 'fremden Frau' gab das in Prov 7,6 erwähnte Fenster. Seiner Bedeutung soll in einem Exkurs nachgegangen werden.

Exkurs: Das Motiv der 'Frau im Fenster'

Die Art des in Prov 7,6 erwähnten Fensters - חלון - ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen. Der Parallelbegriff אשנב wird nur noch im Deboralied Jdc 5,28 verwendet[143].

KBL[3] leitet אשנב von akkadisch *nappāšu* "wehen, fortblasen" her, was zu der Deutung "Luftloch" führt. Galling und Rösel vermuten, daß אשנב das ägyptische - nicht zu öffnende - Gitterfenster mit der Funktion eines Haremsfensters bezeichnet[144]. Auf Darstellungen von Palästen auf assyrischen Reliefs finden sich dagegen einfach gerahmte Luken, die - zum Teil mit einem Querbalken versehen - an den Mauern in einiger Höhe zu erkennen

---

starrte Tropfenmyrrhe.

133 Est 2,12f. ist explizit שמן המר, Cant 5,5.13 die flüssige Form genannt. Vgl. die die duftenden Hochzeitskleider des Königs in Ps 45,9.

134 Vgl. Cant 1,13; 4,6.14; 5,1.5.13.

135 Vgl. Cant 3,6 (parallel zu Weihrauch). Zu Produktion und Funktion von Weihrauch vgl. auch R.J.Forbes, Studies III, 21-49.

136 So O.Keel, Hohelied, ZBK.AT 18, 168.

137 Vgl. ebd. Anders I.Loew, Flora I, 646.

138 So O.Keel, Hohelied, ZBK.AT 18, 168; A.Brenner, Aromatics, 78. Dagegen vertritt K.Nielsen, Incense, 64, die traditionelle Sicht, derzufolge Zimt aus Sri Lanka erst im Mittelalter importiert wurde. So auch I.Loew, Flora II, 107.

139 Vgl. A.Brenner, Aromatics, 78.

140 Vgl. Xenophon, Cyropaedia VIII, 8.20.

141 Vgl. Herodot, Historien IV, 175.

142 Vgl. Herodot, Historien III, 97. Vgl. III, 107-112.

143 Dort schaut die Mutter Siseras, des Feldherrn des Königs von Hazor, nach ihrem aus der Schlacht zurückerwarteten Sohn aus, nicht wissend, daß Sisera schon durch Jael getötet worden ist.

144 Vgl. K.Galling/H.Rösel, Art.: Fenster, BRL[2], 80.

sind[145]. Daneben kommen auch Fenster mit einem Fensterkreuz vor, die den ägyptischen Gitterfenstern ähneln[146].

Entgegen der Mehrzahl der Kommentare, die in Prov 7,6f. dem masoretischen Text folgen[147], ist Boström der Meinung, daß die Septuaginta hier den ursprünglichen Text bewahrt habe[148] und somit die 'fremde Frau' aus dem Fenster blicke: *ἀπὸ γὰρ θυρίδος ἐκ τοῦ οἴκου αὐτῆς εἰς τὰς πλατείας παρακύπτουσα*. Boström erkennt darin das auf phönizischen Elfenbeinen erscheinende Motiv der 'Frau im Fenster'[149]. Auch weist seiner Meinung nach die weitere Beschreibung der 'Fremden' in V.10-13 Züge der babylonischen Fenstergöttin auf. Prov 7 spiele demnach auf den sexuellen Kult einer Liebesgöttin, etwa der kanaanäischen Astarte, an[150]. Diese Interpretation geht einher mit Boströms Verständnis des Gatten der Frau als Händler und Ausländer[151]. Aus der Nennung des Vollmonds[152] folgert er schließlich, das heimliche Treffen habe bei Neumond stattgefunden. Diese Zeit der Konjunktion von Sonne und Mond sei als Koitus des Sonnengottes und der Mondgöttin verstanden worden[153], so daß die geschilderte Szene als 'heilige Hochzeit' zu deuten sei[154]. Zur Unterstützung seiner These führt Boström Ergebnisse altorientalistischer Forschung für Einzelargumente seiner Interpretation an.

Die erwähnten Elfenbeinschnitzereien aus phönizischer Handwerkstradition wurden in beträchtlicher Anzahl in Palästen in *Khorsabad*, *Arslan Taş* (vgl. **Abb.3**) und *Nimrūd* sowie ein Einzelstück in Samaria (vgl. **Abb.4**) gefunden[155]. Sie zeigen einen Frauenkopf mit ägyptisierender Perllockenfrisur und freibleibenden Ohren über einer Art Balustrade aus drei bis vier kleinen Säulen mit Volutenkapitellen, die unten durch einen Kranz fallender Blütenblätter abgeschlossen sind. Der Kopf findet sich in einer Art Türrahmen, der in der Regel dreifach gestuft und aus mesopotamischen Darstellungen als Abbreviatur für den Tempeleingang geläufig ist[156], jedoch auch in Palästen begegnet[157]. Da die Balustra

---

145 Vgl. ebd. sowie AOB² 102 = ANEP² 334, AOB² 134 = ANEP² 369, AOB² 141 = ANEP² 373. Solche Fenster sind wohl in Jos 2,15.18.21; ISam 19,12; IIReg 13,17 und Jer 9,20 gemeint.

146 Vgl. AOB² 102 = ANEP² 334 und U.Winter, Frau, Abb.315.

147 Vgl. A.Barucq, Proverbes, SBi, 82; B.Gemser, Sprüche, HAT I/16, 40; W.Mc Kane, Proverbs, OTL, 335; O.Plöger, Sprüche, BK.AT XVII, 77; A.Meinhold, Sprüche, ZBK.AT 16/1, 122.

148 Vgl. G.Boström, Proverbiastudien, 122.

149 Vgl. a.a.O., 121.

150 Vgl. a.a.O., 122.

151 Vgl. a.a.O., 134.

152 B.Gemser, Sprüche, HAT I/16, 45, sieht die Neumondszeit als Zeit der Finsternis angesprochen und interpretiert den Vollmond als Zeit der glücklichen Reise des Mannes.

153 Vgl. a.a.O., 124. Boström verweist hier auf den "primitiven Glauben" von Eskimos, Litauern, Griechen, Indern und Indianern. Gewährsmann für diese religionsgeschichtliche Herleitung ist u.a. der für seine Hypothesenfreudigkeit bekannte J.G. Frazer. Zur Wirkungsgeschichte des Frazerschen Bildes des Fruchtbarkeitskultes vgl. M.-T.Wacker, Sakrament, 49-51.

154 Vgl. G.Boström, Proverbiastudien, 125.

155 Vgl. U.Winter, Frau, Abb.307-312; R.D.Barnett, Catalogue, 145-151. Fig.C12-15.

156 So R.D.Barnett, Catalogue, 99.145. K.Galling/H.Rösel weisen auf ägyptische Grabanlagen und assyrische Bauwerke hin. Vgl. dies., Art.: Tür, BRL², 348f.

157 Vgl. z.B. die dreifachgestuften Türrahmen im Akropolispalast von *Nimrūd*, M.E.L. Mallowan, NR I, 292, Abb.270.



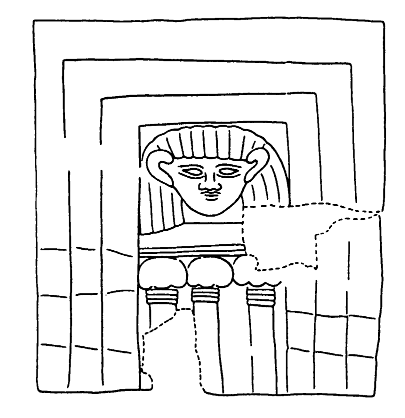


Abb.3 Elfenbein aus Arslan Taş, 7,8 x 9,1 cm, F.Thureau-Dangin u.a., Arslan-Tash, Taf.34, Nr.46 (nach U.Winter, Frau, Abb.308).

Abb.4 Elfenbein aus Samaria, 3,2 x 3,4 cm, J.W.Crowfoot, Samaria II, Taf.13,2 (nach U.Winter, Frau, Abb.310).

de etwa die Hälfte der rechteckigen Innenfläche einnimmt, ist die eigentliche Fensteröffnung annähernd quadratisch. Der Frauenkopf ist häufig geschmückt, entweder mit einer Plakette auf Stirn oder Scheitel[158] oder mit einem enganliegenden Perlenhalsband bzw. -kragen[159]. Die Elfenbeine sind 8-12 cm^2 groß und dienten wohl als Möbelverzierungen[160]. Sie werden ins 9.-7. Jahrhundert v.Chr. datiert.

Reinhard Herbig[161] brachte schon 1927 diese Funde und biblische Stellen, die eine Frau am Fenster nennen (IISam 6,16; Jdc 5,28; IIReg 9,30), in Zusammenhang mit dem Kult einer *Aphrodite Parakyptusa* auf Zypern, den er aufgrund zyprischer Funde[162] und einer bei Ovid, Plutarch und Hermesianax erwähnten zyprischen Legende annahm[163]. Dabei interpretierte er *παρακύπτειν* nach Textstellen aristophanischer Komödien als "Sich-zur-Schau-Stellen" von Hetären bzw. Hierodulen. Die 'Frau im Fenster' ist dem-

158 Vgl. U.Winter, Frau, Abb.308f.311f.

159 Vgl. v.a. die *Nimrūd*-Elfenbeine in: R.D.Barnett, Catalogue, Fig.C14 und C15.

160 Dies wird zurecht aus noch vorhandenen Zapfen und aus ikonographischen Darstellungen von Möbelstücken geschlossen. Vgl. U.Winter, Frau, Abb.307.312.314.

161 Vgl. R.Herbig, Aphrodite, 917-922 mit 6 Abbildungen.

162 Vgl. a.a.O., Abb.2: Bronzegestell aus Enkomi aus der 2.Hälfte des 2.Jt.s (= AOB^2 506 = U.Winter, Frau, Abb.313); Abb.5: Modell eines Taubentempels aus Idalion aus dem 7.Jh.v.Chr. (= AOB^2 523); Abb.1: eine spätmykenische Vase aus Curium (= H.T.Bossert, Altsyrien, Abb.222f.).

163 Ein steinernes Bild aus Salamis wird dort gedeutet als ein junges Mädchen aus vornehmen Haus, das seinen Liebhaber von niederer Herkunft abgewiesen hat, nach dessen Selbstmord den Trauerzug ungerührt von ihrem Fenster aus verfolgt (*παρακύψασα, prospexerat*) und deshalb von einer Gottheit in gefühllosen Stein verwandelt wird. Inwiefern das Bild aber mit dem lokalen Kulttitel der Aphrodite zu tun hat, ist schwer verständlich, zumal das ausblickende Mädchen und die ausblickende Göttin ja inhaltlich Gegensätzliches verkörpern.

nach Aphrodite selbst - als lokale Ausprägung der phönizischen Liebesgöttin - oder eine ihrer Verehrerinnen.

Heinrich Zimmern verwies daraufhin auf sumerische Texte, die die babylonische Göttin *Kilili*, als "die sich aus dem Fenster beugende" nennen[164]. Deren Namen leitete er von *kilīlu* "Kranz" ab und erinnerte an Herodot, nach dessen Bericht die Babylonierinnen einen Kranz bei der kultischen Prostitution im heiligen Hain der Aphrodite tragen[165].

Unter Verweis auf Darstellungen phönizischer Häuser auf assyrischen Reliefs, die Obergemächer mit Balustradenfenstern zeigen, und auf das Original eines Rahmenfensters aus Kiklia (Zypern) gestaltete Richard D. Barnett Herbigs und Zimmerns Vermutungen weiter aus[166]. Das Motiv der 'Frau im Fenster' wird dabei zum "symbol of religious sacrifice of virginity"[167].

Wolfgang Fauth schließlich verarbeitete 1966 zahlreiche Texte[168] und Funde in einer Monographie[169] und wagte die These einer weitgehenden Übereinstimmung zwischen der mesopotamischen *Ištar*, der kanaanäischen Astarte und der zypro-phönizischen Aphrodite. Er postulierte den ununterbrochenen Kult einer Hierodulengöttin vom 3. Jahrtausend v.Chr. bis ins 1. Jahrhundert n.Chr. im syro-phönizischen Raum. Fauths unübersichtliche Präsentation des Materials und die mitunter assoziative Deutung von Einzelbelegen forderte die methodische Kritik[170] geradezu heraus.

Inzwischen sind mehrere Aspekte der These fraglich geworden:

Nach der Untersuchung Frans Neiryncks beruht die Übersetzung von παρακύπτειν mit "buhlerisch (im Fenster) liegen", "sich (über die Fensterbrüstung) beugen" auf einer Überbewertung der Aristophanes-Stellen und ist durch "blikken (um zu sehen)" zu korrigieren[171]. Auch Winter sieht keinen Hinweis darauf, daß die 'Frau im Fenster' sich über die Brüstung beuge[172].

Die von Herbig noch erwähnte zeitliche Lücke zwischen den archäologischen Funden und den griechischen Legendentexten[173] kann nicht mehr durch Hinweis auf Aristophanes geschlossen werden. Fauth verschleiert den Zeitunterschied zudem durch undeutliche Datierung[174].

---

164 Vgl. H.Zimmern, Göttin, 2.

165 Vgl. Herodot, Historien I, 199. H.Zimmern interpretiert Isebels Kopfputz IIReg 9,30 analog. Vgl. ders., Göttin, 2.

166 Vgl. R.D.Barnett, Catalogue, 145-151 und Fig.53.56 (= U.Winter, Frau, Abb. 315f.)

167 R.D.Barnett, Catalogue, 149.

168 Erstaunlicherweise führt W.Fauth Prov 7,6 nicht als Textbeleg an.

169 Vgl. W.Fauth, Aphrodite, 329-438.

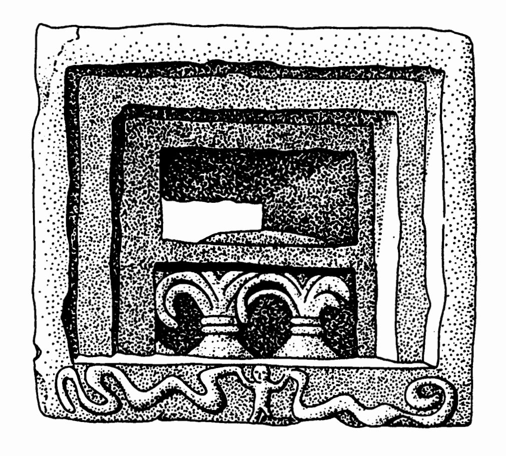
170 Vgl. die Rezensionen W.Schottroffs, ZDPV 83 (1967), 208 und O.Eissfeldts, GGA 220 (1968), 307f.

171 Vgl. F.Neirynck, ΠΑΡΑΚΥΨΑΣ ΒΛΕΠΕΙ, 136.

172 Vgl. U.Winter, Frau, 299.

173 Vgl. R.Herbig, Aphrodite, 922.

174 In einer Zusammenfassung (Aphrodite, 28 = 356 im Jg.sband) betont Fauth, die zyprischen Funde lägen im Zeitraum der griechischen Tradition, die er ab 700 v.Chr. - unter Hinweis auf die späte Legendentradition der Parakyptusa - ansetzt. Er gibt für die Idalion- und Kition-Funde eine Datierung "bis ins 6.Jahrh. v.Chr." (29 = 357) an, während er bei deren Besprechung (26f. = 354f.) keine Datierung nennt. (R.Herbig, Aphrodite, 922, hält das Taubentempelmodell aus Idalion für undatierbar.) Die Funde aus Rhodos und Delos werden von Fauth zusammen mit den Funden von Lapethos ins 9./10.Jh. datiert (26 = 354), während er an anderer Stelle



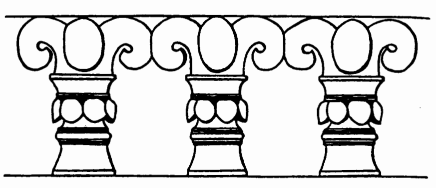


Abb.5 Steinernes Rahmenfenster aus Kurion/Zypern, 70 x 75 cm, P.Dikaios, Excavations, Taf.43 (nach BRL², Abb.23).
Abb.6 Balustrade aus Kalksteinsäulen aus Rāmat Rāḥēl, H: 36,5 cm, Y.Aharoni, Ramat Raḥel 1961/62, Taf.48 (nach O.Keel/M.Küchler, Orte II, Abb.399).

Winter verweist auf die Zimmerns Übersetzung gegenläufige Wiedergabe der *Kilili*-Stellen im Chicago Assyrian Dictionary[175]: *Kilili* ist demnach ein weiblicher Dämon, vermutlich in Gestalt einer Eule. Sie ist zwar eine Botin der Göttin *Ištar*, sitzt jedoch im Fenster, um das Haus zu bewachen[176].

Wolfgang Helck führt das Motiv der 'Frau im Fenster' auf Hathorkapitelle zurück und hält die zyprische Legende für eine griechische Ätiologie für solche unverstandenen Kapitelle[177].

Galling hat auf die mit 10-15 cm bescheidene Höhe der Fensterluke in den gefundenen steinernen Rahmenfenstern hingewiesen (vgl. **Abb.5**), die ein Erscheinen des ganzen Kopfes gar nicht ermögliche[178]. Seine Deutung, "daß der Glyptiker den Kopf der Frau vollständig wiedergeben wollte"[179], wird bisher rezipiert[180], eine neue wurde meines Wissens noch nicht gefunden.

Die von Yohanan Aharoni in *Rāmat Rāḥēl* Stratum Va gefundenen, um 600 v.Chr. datierten, Teile kleiner Säulen mit Blätterkranz und Volutenkapitellen aus Kalkstein[181] (vgl. **Abb.6**) sind den Balustraden der Rahmenfenster zwar sehr ähnlich, die Rahmen wurden jedoch nicht gefunden. Die Funde werden als Beleg für Rahmenfenster mit einer Lukenhöhe von 30 cm und mehr herangezogen[182]. Aharoni bringt die Säulchen im Ausgra-

---

für diese das 8.Jh. nennt (29 = 357).

175 Vgl. CAD VIII, 357, nach U.Winter, Frau, 299, Anm.471.

176 So auch RLA V, 591, unter Hinweis auf den (konjizierten) Text KAR 73,18.

177 Vgl. W.Helck, Betrachtungen, 226f.

178 Vgl. K.Galling, Rahmenfenster, 124 und Abb.1.

179 A.a.O., 125.

180 Vgl. F.Neirynck, ΠΑΡΑΚΥΨΑΣ ΒΛΕΠΕΙ, 136; U.Winter, Frau, 299f.

181 Vgl. Y.Aharoni, Ramat Raḥel 1961/62, Taf.44-48.

182 Vgl. etwa U.Winter, Frau, 300 und Anm.476.

bungsbericht aufgrund von Spuren roter Farbe in Verbindung mit den in Jer 22,13f. erwähnten Fenstern des Palastes von König Jojakim[183]. In einem späteren Aufsatz weitet er seine Interpretation auf die 'Fensterszenen' in Jdc 5,28; Prov 7,6; IISam 6,16 und IIReg 9,30 aus[184]. Galling hat jedoch die Datierung des 'Palastes' von *Rāmat Rāḥēl* in Zweifel gezogen[185]. Darüber hinaus ist zu unterscheiden zwischen einem Rahmenfenster mit Balustrade und einer balkonartigen Balustrade, die nach Galling und Rösel mit dem ägyptischen Erscheinungsfenster zu kombinieren ist[186].

Aus den genannten Gründen lehnt auch Claudia E. Suter die Deutung der 'Frau im Fenster' als "Kultprostituierte" ab[187]. Sie erwägt einen Zusammenhang des Motivs mit königlicher, insbesondere südsyrischer Repräsentationsikonographie[188] und verweist auf die analogen biblischen Porträts von Siseras Mutter (Jdc 5,28), Michal (IISam 6,16) und Isebel (IIReg 9,30)[189]. Das Elfenbein- und das alttestamentliche literarische Motiv repräsentieren nach Suter den Themenkreis Fruchtbarkeit: "Die Frau am Fenster spiegelt also die anfängliche Unerreichbarkeit der Geliebten wider und spielt gleichzeitig auf die bevorstehende physische Vereinigung an."[190]

Im Kontext der Funde aus dem syrisch-palästinischen Raum wird das Motiv der 'Frau im Fenster' dennoch als Bild einer Verehrerin der Liebesgöttin gedeutet und mit einem neuassyrischen Relief aus Ninive in Verbindung gebracht[191]. Es handelt sich um die sog. 'Gartenszene Assurbanipals' (668-624 v.Chr.)[192]: In einer Weinlaube[193] liegt der König auf einem Diwan mit gebogenem Kopfteil (vgl. **Abb.7**). Er hält wie seine Gemahlin Assurscharrat, die ihm gegenüber auf einem reichverzierten Thronsessel sitzt, eine Trinkschale in der rechten und eine Lotusblüte in der linken Hand. Auf Tischen sind Speisen aufgetürmt. Dienerinnen mit Fächern, Speisen und Musikinstrumenten wenden sich dem Paar zu. An den Beinen des Diwans ist je eine Schnitzerei mit 'Fensterszene' zu erkennen (vgl. **Abb.8**). Aus einem doppelten Balustradenfenster, das aber keine Kapitelle mit Blätterkranz hat, blicken zwei Frauen. Deren Frisur ist ohne Zopfstruktur und verbirgt die Ohren. Sichtbar ist der ganze Oberkörper, die linke Hand hält auf Brusthöhe einen Teil des Gewandes oder eine Art Schärpe, die zur Schulter führt. Es ist nicht zu erkennen[194], ob die Frauen das Gewand ausziehen, sich gewissermaßen "entschleiern"[195].

---

183 Vgl. Y.Aharoni, Ramat Raḥel 1961/62, 57.123.

184 Vgl. Y.Aharoni, Beth-Haccherem, 180f.

185 Er hält den Palast für einen Bau Josias. Vgl. K.Galling, BiOr 23 (1966), 65.

186 Vgl. K.Galling/H.Rösel, Art.: Fenster, BRL^2, 80 (unter Hinweis auf die Isebel-Fensterszene IIReg 9,30.32).

187 Vgl. C.E.Suter, Frau, 24.

188 Vgl. a.a.O., 26.

189 Vgl. a.a.O., 26 und 22.

190 A.a.O., 27f.

191 Vgl. B.Fehr, Gelage, 14f.

192 Vgl. AOB^2 148f. = ANEP^2 451 sowie U.Winter, Frau, Abb.314. P.Albenda hat die gesamte Bildfolge der Wand ausführlich untersucht. Vgl. dies., Bas-Reliefs I und II.

193 So präzise K.Deller, Assurbanipal, 229-238. Deller versteht akkad. *qersu* als sprachliches Äquivalent für die dargestellte Weinlaube. In neuassyrischen Texten wird *qersu* als Ort der Mahlzeit nach dem Kriegsritual und als Entspannungsort für den König und die königliche Familie genannt.

194 Dies ist Ergebnis meiner Betrachtung des Originals im British Museum, London.

195 Das Motiv der "sich entschleiernden Göttin" ist breit belegt. Vgl. etwa U.Winter, Frau, 272-283.

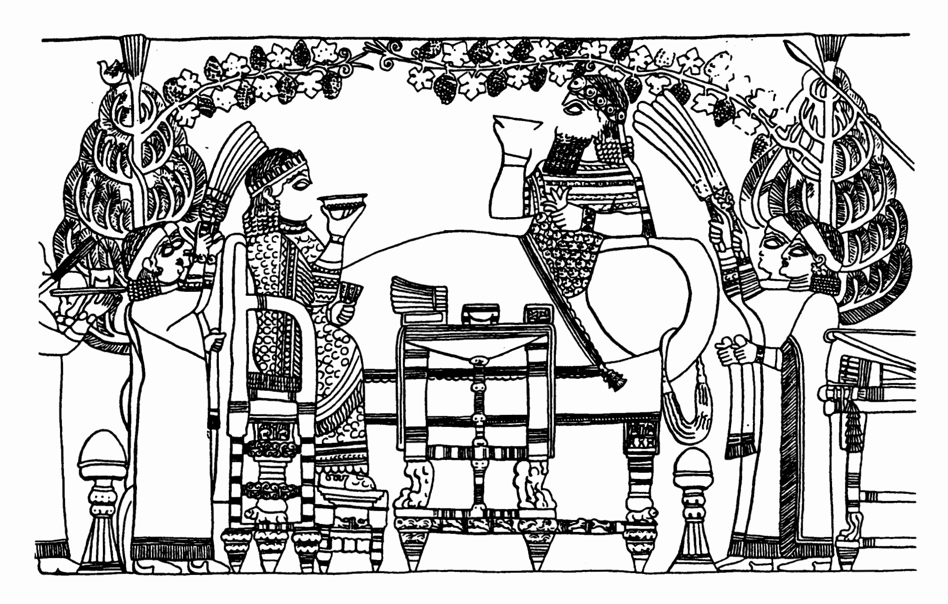


Abb.7 'Gartenszene Assurbanipals', Relief aus Ninive, British Museum Nr.124920, 124922 (nach O.Keel, Hohelied, Abb.38).

Allein die Tatsache, daß sich das Motiv am Prunkbett des Königs befindet, läßt meines Erachtens nicht auf den Kontext 'heilige Hochzeit' schließen[196]. Die auf dem Relief dargestellte Szene bietet dafür keinen Anhalt. Die Darstellung ist singulär, was die Nutzung des Bettes als Speisesofa[197] und die Präsenz der Königin betrifft[198]. Sie ordnet sich dennoch aufgrund des Reliefkontextes in die assyrischen Bildzyklen, die Kriegs-, Jagd- und Repräsentationsszenen schildern[199], ein: Der König hat seine Waffen abgelegt, der Kopf seines Feindes hängt als Trophäe im Baum, sein Reitpferd wird weggeführt[200]. Das Fenster am Prunkbett Assurbanipals ist meines Erachtens vom Elfenbeinmotiv der 'Frau im Fenster' zu unterscheiden. Die 'Gartensszene' bestätigt lediglich die Verwendung von Möbelverzierungen und deren Beitrag zur königlichen Repräsentation.

Auf dem Stirnschmuck des Elfenbeinmotivs der 'Frau im Fenster' findet sich gelegentlich ein X-Zeichen (vgl. Abb.3). Keel hat für dieses Zeichen die Bedeutung "heilig für die Göttin" erhoben, und es als einen Hinweis auf den erotisch-sexuellen Aspekt des Bildes interpretiert[201]. Schmuck dient allerdings nicht nur der Steigerung sexueller Attraktivität,

---

196 Gegen R.D.Barnett, Catalogue, 118.150. Vgl. auch K.Deller, Assurbanipal, 238.

197 Siehe dazu den Exkurs zur 'Bankettszene' unten, S.234-246.

198 Es ist auf den bisher gefundenen Reliefs die einzige Darstellung einer assyrischen Frau. Vgl. P.Albenda, Woman, 20. Auch auf anderen Denkmälern erscheint die Königin bzw. Königinmutter selten und nur in bestimmten Kontexten.

199 Auch P.Albenda, Bas-Reliefs II, 45, betont den repräsentativen Charakter der Gartenszene.

200 Die gesamte Szenenfolge ist abgebildet in: P.Albenda, Bas-Reliefs I, 50f. und J.-M. Dentzer, Banquet, Taf.15 Fig.89-91.

201 Vgl. O.Keel, Zeichen, 208.

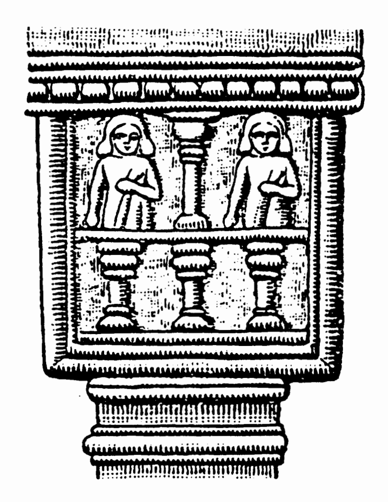


Abb.8 Klinenbein des Diwans, Detail aus Abb.7 (nach U.Winter, Frau, Abb.314).

sondern auch als Statussymbol und apotropäisches Schutzzeichen[202]. Außerdem ist eine solch eingeschränkte Bedeutung für ein einfaches Markierungszeichen wie ein X unwahrscheinlich. Zum einen sind die von Keel genannten Bildträger sehr unterschiedlich[203]. Zudem erscheinen Stirnplaketten auch ohne Zeichen[204] (vgl. Abb.4) und mit zahlreichen Varianten[205]. Zwar begegnet die Stirnplakette auch als Emblem der Göttin selbst. Diese ist auf einem Pferdestirnschmuck aus Elfenbein nackt[206], auf einer gravierten Bronzeschale aus *Nimrūd* auf einem Thron sitzend dargestellt[207]. Der erotische Aspekt der Gestalt wird jedoch nicht durch den Schmuck, sondern auf vielen spätbronze- und einigen eisenzeitlichen Darstellungen durch die Betonung der Brüste oder der Scham ausgedrückt. Er tritt auch bei der reinen Gesichtsdarstellung gerade in den Hintergrund. So hat Uehlinger aufgezeigt, daß auf eisenzeitlichen Darstellungen der Göttin der 'mütterliche', 'schützende' Aspekt überwiegt[208]. Das *en face* dargestellte Gesicht "personalisiert die Göttin und läßt sie als eine nahe, ihren Verehrerinnen und Verehrern zugängliche Gottheit erscheinen"[209].

Außerdem hat Plöger darauf hingewiesen, daß die 'fremde Frau' in Prov 6,26 Züge der babylonischen Göttin *Ištar*, wie sie im Gilgamesch-Epos geschildert werde, trage[210]. So

---

202 Vgl. oben, S.170.

203 Aufgeführt werden (a.a.O., 202-204) ein Elfenbeinplättchen, eine Tonpyxis, eine Terrakottastatuette, ein Goldanhänger und mehrere Stempelsiegel. Keel selbst stellt (a.a.O., 208) Hierodulen, den israelitischen Hohepriester und die in Ez 9,4-6 genannten JHWH-Anhänger in eine Reihe.

204 So alle bei O.Keel, Zeichen, 194-202, abgebildeten mit Ausnahme von Abb.16.

205 So mit C.E.Suter, Frau, 24. Vgl. nur U.Winter, Frau, Abb.307-312

206 Vgl. O.Keel, Zeichen, Abb.13 = U.Winter, Frau, Abb.160 = R.D.Barnett, Catalogue, Taf.63 S 146.

207 Vgl. O.Keel, Zeichen, Abb.14.

208 Vgl. O.Keel/C.Uehlinger, Göttinnen, 380-384.

209 A.a.O., 380.

210 Vgl. O.Plöger, Sprüche, BK.AT XVII, 28.81. Allerdings gibt er keine präzisen

gibt es mehrere sumerische bzw. akkadische Hymnen, die *Ištar* und deren sumerische Vorläuferin Inanna einerseits als liebende Gattin und andererseits als mordende Kriegerin besingen[211]. Tikva Frymer-Kensky erklärt diese Verbindung als Ausdruck kultureller Stereotype:

"The answer of the riddle of Inanna/Ishtar lies partly in the nature of cultural perceptions of sexuality and of women. In the first part, as the bringer of sexual attraction, Ishtar is the bringer of marital harmony. [...] She is also the sexual attraction of adulterous liaisons, which by their nature are illicit and liable to lead to social strife. Thus her power is felt both als benevolence and as trouble."[212]

Für Frymer-Kensky ist *Ištar* die Göttin, die mehrere Grenzen überschreitet:

"As goddess of might and war, she can bring victory. As goddess of love, not fully involved in family occupations, she reaches across species lines, and particularly desires the king. As a female, she has no real place in the hierarchy of power among the gods, a state hierarchy dominated by males, and thereby seeks her power niche in the upper reaches of human society, in the company of king. Amorous and available, she brings the king into the world of the gods, shrinking the distance between the divine and the human, providing a bridge through which blessings flow."[213]

Als Ergebnis dieses Exkurses sind mehrere Unterscheidungen zu treffen und ist für Prov 7,6 zweierlei festzuhalten.

Das Motiv der 'Frau im Fenster' ist im höfischen Milieu des assyrisch-palästinischen Bereichs im 9.-7. Jahrhundert v.Chr. belegt. Es ist Teil eines Repertoires an Motiven, die die Aspekte Fruchtbarkeit, Wohlstand und Schutz symbolisieren. Die als Möbelintarsien verwendeten Darstellungen von Rahmenfenstern mit Balustraden haben Parallelen in Tempel- und Palastbauten, so daß aufgrund des Fensters nicht einlinig auf einen kultischen Zusammenhang geschlossen werden kann.

Die Deutung, daß die nur mit dem Kopf zu sehende Frau sich wie eine Prostituierte anbietend zur Schau stelle, hat keinen Anhalt an der Darstellung. Die Verbindung von Funden mit sumerischen oder griechischen Texten ist aufgrund der Zeitunterschiede äußerst fragwürdig. Eine Beziehung des Motivs der 'Frau im Fenster' zu der zyprischen Legende der Aphrodite Parakyptusa ist ebenso unwahrscheinlich wie der Bezug zu aristophanischen Komödien. Freilich ist im Blick auf die zeitgleiche 'Gartenszene' auf dem Relief Assurbanipals ein Bezug der Elfenbeine zur höfischen Repräsentation anzunehmen.

Textstellen an. Vgl. jedoch U.Winter, Frau, 313-319 sowie O.Loretz, Lexikographie III, 143, der ein konkretes ugaritisches Textbeispiel als "Parallele" zurückweist. Außerdem betont Loretz (a.a.O., 147) die unterschiedliche Funktion des Mythos von *Mt* in ugaritischen Texten und in Prov 1-9.

211 Eine eingehende Diskussion kann hier aus Raumgründen nicht stattfinden. Vgl. jedoch T.Frymer-Kensky, Goddesses, 58-69.

212 A.a.O., 67.

213 A.a.O., 68f.

Das Motiv der 'Frau im Fenster' ist kein Symbol für 'heilige Hochzeit' oder 'sakrale Prostitution'. Letztere hat sich zudem nach kritischer Überprüfung als historiographischer Mythos erwiesen[214]. Es symbolisiert allenfalls die Nähe der Göttin. Seine Verwendung als Möbelschmuck ist, falls nicht überhaupt die dekorative Funktion ausschlaggebend war, auf den Schutzaspekt des Motivs zurückzuführen. Damit fällt das Hauptargument der These einer im 1. Jahrtausend durchgängigen, im ganzen syrisch-palästinischen Raum bezeugten Verehrung einer Fenster- und Liebesgöttin.

Ist eine Beziehung zwischen den phönizischen Elfenbeinen des 9.-7. Jahrhunderts und der 'Fensterszene' der tyrischen Prinzessin Isebel aufgrund räumlicher und zeitlicher Nähe noch wahrscheinlich zu machen, so ist dieser Bezug für Prov 7,6 nicht existent, zumal der Text selbst anders lautet[215].

Deshalb stellt der für Prov 7,6 konstatierte Zusammenhang mit dem Kult der zyprischen Aphrodite eine kühne Konstruktion dar. Die Septuaginta hat vermutlich im Blick auf andere alttestamentliche 'Fensterszenen' den Text verändert und die Frau als Herausblickende genannt.

Die Lesart des masoretischen Textes bietet dagegen auf der inhaltlichen Ebene eine Analogie zur Szene in Jdc 5,28: die nach den Unerfahrenen ausspähende Person ist ebenso besorgt, sie könnten ins Verderben rennen, wie die Mutter Siseras. Diese Wächterposition findet auch durch die Textparallele Cant 3,1-5[216] Unterstützung.

Der Bezug von Prov 7,6f. auf eine Liebesgöttin und damit ein entscheidendes Argument für die These Boströms ist somit nicht zu verifizieren. Die 'fremde Frau' ist lediglich, wie *Ištar*, im Rahmen kultureller Stereotypen von Weiblichkeit, Sexualität und Aggressivität als 'Grenzgängerin' beschrieben. Sie sprengt die Grenzen der Konvention, in dem sie sich bei Dunkelheit in der Stadt einen Liebhaber sucht, während ihr Mann unterwegs ist. Diese Übereinstimmung ist jedoch völlig unspezifisch. Daß die Frau eine Verehrerin *Ištars* sei, ist das Produkt von Assoziationen der Ausleger im Anschluß an die Bewertung des illegitimen Geschlechtsverkehrs mit dem deuteronomistischen Begriff נדח hif. in Prov 7,21.

---

214 Die Diskussion kann hier nicht ausgebreitet werden. Vgl. zu Mesopotamien: J.G.-Westenholz, Tamar, 245-265; zum Motiv in literarischen und ikonographischen Quellen: U.Winter, Frau, 311-358 sowie die Differenzierung durch K. van der Toorn, Prostitution, 198.201-204; M.-T.Wacker, Frau, 101-125, bes.108f. und dies., Sakrament, 47-84.

215 Vgl. die Textkritik zu V.6, Anm.d.

216 Siehe oben, S.188f.

Schließlich ist zu betonen, daß es noch eingehender, differenzierter Forschung bedarf, um die alttestamentlichen Bilder von 'Huren' und Göttinnen sinnvoll mit altorientalischem Texten und Bildern vergleichen zu können[217]. Einstweilen sind weniger weitgreifende Urteile angebracht.

5.5 Metaphorik

Die Aufforderung in V.4, Weisheit als "Schwester" und Einsicht als "Vertraute" zu gewinnen, personifiziert beide Größen. Das Verhältnis des Lernenden zur Lehre wird hier als ein Vertrauensverhältnis gezeichnet, das einen Schutzraum schafft, der vor dem Werben der 'fremden Frau' bewahrt[218]: Wer die Weisheit zur Schwester oder weiblichen Verwandten hat, kann sich nicht auf die 'Fremde' einlassen. Versteht man das Text-Ich als Position der "Mutter"[219], so treten Innen- und Außenperspektive noch deutlicher hervor. Die Frauen in der Familie belehren den unerfahrenen Mann, damit dieser nicht dem Werben der außerhalb der Familie stehenden 'fremden Frau' erliegt. In ihrem Reden konkurrieren die Schwester Weisheit und die mütterliche Erzieherin mit der 'fremden Frau' in dem Anspruch, die Unwissenden zu belehren, ihnen den Weg des Lebens zu weisen. Die Funktion der Metaphern ist, personifizierte Weisheit und 'fremde Frau' einander gegenüberzustellen. Sie bereiten damit den Vergleich beider Gestalten in Prov 9,1-6.13-18 vor.

Unter ausdrücklichem Gebrauch der Vergleichspartikel כְּ wird in Prov 7,22f. das Ergehen des jungen Mannes mit Szenen der Jagd und des Krieges umschrieben. Zugleich wird die Figur der 'fremden Frau' im Anschluß an bereits bekannte Aussagen weiter präzisiert.

V.22aα vergleicht das Hinterherlaufen des Mannes hinter der 'Fremden' mit dem Gang des Rindes zur Schlachtung, einem alltäglichen Ereignis also. V.22aβ-23aα beschreiben mittels Schlingenlegen und Erlegen des Hirsches mit Pfeil und Bogen eine geschlossene, sinnvolle Szene. Diese Jagd ist keine Hetzjagd, sondern ein Fallenstellen im geheimen, ein Auflauern. Als Ziel des Pfeiles wird in V.23aα die Leber genannt, die Thr 2,11 und Ps 16,9 (cj.) als "Sitz des Lebens" von Menschen begegnet[220]. Der 'fremden Frau' fällt die Rolle der Jagenden zu, so daß die These von Prov 6,26: "die Ehefrau jagt (צוד) nach kostbarem Leben" durch Prov 7,22f. veranschaulicht wird[221].

---

217 M.-T.Wacker etwa führt die dabei zu berücksichtigenden hebräischen *termini* und entsprechende biblische Texte auf. Vgl. dies., Sakrament, 52-60.

218 Zur Weisheit als Schutzpatronin vgl. auch Prov 4,6-8 und G.Baumann, Weisheitsgestalt, 293-297.

219 So mit F.van Dijk-Hemmes, siehe oben, S.189.

220 Die häufige Konjektur von כבוד zu כבד in den Psalmen ist wohl Ausdruck dieser Sicht. Vgl. Ps 7,6; 30,13; 57,9; 108,2.

221 Diese Metapher zur 'fremden Frau' ist vergleichbar derjenigen der Frevler in den Psalmen, die dem Beter wie Jäger auflauern und Netze legen. Vgl. Ps 9,16; 31,5;

Dagegen bietet V.26 den Anblick eines Schlachtfeldes[222]. Die חללים sind Opfer eines Pfeiles oder eines Schwertstreichs[223]. הרג wird häufig für das Töten im Krieg[224], vor allem im Zusammenhang mit einem Schwert verwendet[225]. ארב (7,12) bedeutet in militärischem Sprachgebrauch "einen Hinterhalt legen"[226]. Schon Prov 5,4 begegnete die Aussage, die 'Fremde' erweise sich als ein 'zweischneidiges, todbringendes Schwert'. Die Metapher der Kriegerin wird in Prov 7,26 durch die im Plural genannten Gefallenen verstärkt. Während ein erfolgreicher Soldat gewöhnlich eine Ehrenposition einnimmt, stellt das in Prov 7 gezeigte Porträt der Frau die extremste Negativposition dar. Es drängt die Gestalt im Hinblick auf die gesellschaftliche Akzeptanz noch stärker ins Abseits als etwa die Charakterisierung Prov 2,16f.[227]. Frauengestalten als Kriegerinnen sind, wie auch die Beispiele Debora und Jael zeigen, Außenseiterinnen, deren Bewertung zwischen Bewunderung und Ablehnung schwankt.

Zielaussage der Vergleiche ist das unvermeidliche Lebensende der Betroffenen. Dies wird in V.25-27 mithilfe von Todesmetaphorik unterstrichen. Ziel der ganzen Rede Prov 7 ist nach Ausweis von V.25 die eindringliche Warnung, den Weg der 'Fremden' einzuschlagen. Die in 7,6-23 geschilderte Szene soll gerade verhindert werden: Der Mann soll ein solches Haus nicht betreten.

Wie eng die 'Fremde' und ihr Haus zusammengehören, zeigt V.27, der die "Wegmetapher" mit räumlichen Kategorien verbindet: "Wege der שׁאול - ihr Haus". Die Größe 'Haus' wird metaphorisch mit der שׁאול[228], die Kammern hat (V.27b), identifiziert. Das Haus der Frau wird zur 'Vorhalle des Totenreichs' erklärt[229].

Der variantenreiche Umgang mit dem Begriff בית in Prov 7 ist im Rahmen dieser Metaphorik zu interpretieren. Die in V.8b.11b explizit als "ihr Haus" bezeichnete Größe ist im Zitat V.19a.20b als Haus ihres Mannes genannt. Auch Prov 2,18 und 5,8 begegnet בית mit dem Suffix der 3. feminin Singular, in der erstgenannten Stelle in analoger Rede zu 7,27[230].

35,7f.; 64,6; 140,6; 142,4.

222 So auch B.Gemser, Sprüche, HAT I/16, 45.

223 Vgl. etwa Gen 34,27; Dtn 21,1.2; ISam 31,1; II Sam 1,19; Jos 11,6; Ps 88,6.

224 Vgl. IReg 9,16; Jos 10,11.

225 Vgl. etwa Gen 34,26; IReg 2,32; Am 9,4.

226 Vgl. Jdc 9,32.34.43; 16,2; 21,20; Jos 8,4.

227 Vgl. die Studie zur Metapher der Frau als Kriegerin: G.A.Yee, Metaphor, 108: "Entitling the woman warrior as an object of condemnation, ridicule, suppression, etc. for daring to behave as she does, men's motivational strategy in utilizing the metaphor is to legitimate and maintain the patriarchal social order."

228 Zur Traditionsgeschichte des Begriffs im Alten Testament siehe die Textanalyse zu Prov 5 oben, S.119f.

229 O.Loretz hält נתיבותיה für ursprünglich, versteht ביתה jedoch als bewußt eingesetzten Begriff, der die traditionelle Trennung von Toten- und Lebenswelt aufhebt. Vgl. ders., Lexikographie III, 144f.

230 Vgl. zum Haus der Weisheit Prov 9,1; 14,1, zu dem der "Torheit" 9,14, sowie die Textanalyse zu Prov 9 unten, S.231f.

Angesichts der überwiegenden Mehrzahl der alttestamentlichen Belege, die das Haus dem Herrschaftsbereich des Mannes[231] zuordnen, ist dies auffällig[232].

בית kommt mit femininen Suffixen des Singulars im Alten Testament einundzwanzigmal vor, davon elfmal im Proverbienbuch[233] und neunmal in Erzählungen, in denen Frauen die Hauptpersonen sind[234]. An den letztgenannten Stellen lebt die Frau entweder allein[235], oder der Mann ist zeitweilig abwesend[236] bzw. spielt keine Rolle[237]. בית umschreibt dann den Wohn- und Lebensraum der Frau. Sobald der Mann der Frau genannt wird, ist das Haus erneut, wie auch in Prov 7, als das seine bezeichnet[238].

Der konkrete Lebensraum der 'Fremden' wird somit in den metaphorischen Stücken Prov 2,18f. und 7,25-27 als deren Machtbereich ausgewiesen, sobald sie zeitweilig darüber verfügt[239]. Das Haus wird an diesem Stellen von der negativen Beurteilung der Frau affiziert, von negativen Mächten bestimmt. Wäre der Hausherr daheim, könnte die beschriebene Gefahrensituation gar nicht entstehen. Metaphorisch wird das Haus nur durch das eigenmächtige Handeln der Frau zur Sphäre des Todes. Der 'Fremden' verleiht dieses Unterweltsmilieu dämonische Züge.

Insgesamt verstärkt die auffallende Stellung der Todesmetaphorik am Ende der Ausführungen über die נכריה/אשה זרה die Warnung der Mahnreden. Die metaphorische Rede von "Tod" läßt sich nicht einfach mit dem Hinweis auf die Androhung der Todesstrafe für Ehebruch in Lev 20,10 und Dtn 22,22 erklären. Sie bringt den Tod als einen Bereich zur Sprache, der mitten im Leben beginnt und von Menschen repräsentiert wird.

---

231 בית ist meist Bezeichnung für die Familie als Lebensgemeinschaft, bestehend aus dem *pater familias*, dessen Frau(en), der eigenen und angenommenen Kinder, abhängigen Verwandten, Klienten und Sklaven bzw. Sklavinnen. Vgl. Gen 15,2; Ex 20,17 und die Familienbezeichnungen nach dem Namen des Mannes: Haus Judas IISam 2,4.7.10.11; 12,8; Haus Benjamins IISam 3,19; IReg 12,23 sowie H.A.Hoffner, Art.: בַּיִת, ThWAT I, 636.

232 Die unverheiratete Tochter gehört zum Haus des Vaters (Num 30,4), die verheiratete Frau zu dem des Ehemannes (Num 30,11), eine kinderlose Witwe oder Geschiedene kann ins Haus ihres Vaters zurückkehren (Gen 38,11; Rut 1,8-14).

233 Vgl. Prov 2,18; 5,8; 7,8.11.27 ('Fremde'), 9,1; 14,1 (Frau Weisheit); 9,14 (Frau Torheit); 31,15.21.27 (אשת חיל).

234 Vgl. nur noch Ps 104,17, wo das Haus des weiblichen Storches genannt ist.

235 Vgl. IReg 17,17 (Witwe von Sarepta), Jos 2,15 (Rahab, die Prostituierte).

236 Vgl. Gen 39,14 (Frau des Potiphar), IISam 11,4 (Batseba).

237 In Ex 3,22 sind nur Frauen angesprochen; IReg 9,24 erhält die Pharaotochter und Frau Salomos ein eigenes Haus; IIReg 8,2.3.5 kämpft die Sunamitin allein um die Rückgabe ihres Hauses.

238 Gen 39,2.4.5.16; IISam 11,8.9.10; In Jos 2,12 ist "Haus meines Vaters" metaphorischer Ausdruck für Rahabs Familie.

239 Auch hier sei ein Blick auf Jael (Jdc 4) geworfen, die allerdings mit anderer Begründung den in ihren Lebensraum Eindringenden tötet.

Die 'Fremde' verführt vordergründig zum Liebesgenuß, der als sinnenfreudiges Erlebnis ausgemalt wird. Im Rückblick betrachtet, entpuppt sie sich nach Darstellung des Textes jedoch als Jägerin und Kriegerin, die das Leben des Mannes "bedroht". Hier sind wie in den bisherigen Warnungen zwei Dimensionen des Todes angesprochen: ein durch den Ausschluß aus der Gemeinschaft begründeter "sozialer" Tod und das physische Lebensende.

Unlängst hat Robert O'Connell eine anregende Interpretation zu Prov 7 vorgestellt, die auf Stereotype in der biblischen Darstellung von Frauengestalten aufmerksam macht. Er erkennt in Prov 7 das erzählerische Muster einer 'woman *and* the window type-scene'[240]: Eine ausblickende Person[241] tritt im Zusammenhang mit den erzählerischen Motiven 'sexuelle Attraktivität', 'Täuschung' und 'Tod' auf. Daher versteht O'Connell das in Prov 7,16f. hergerichtete Bett metaphorisch als 'Todeslager' mit Leichentuch[242] und Essenzen zur Einbalsamierung[243]. Die vorliegende Analyse führt jedoch zu einer differenzierteren Sicht. Sie hat gezeigt, daß das Fenstermotiv nur indirekt mit der 'fremden Frau' verbunden ist und daß die genannten Motive auf verschiedenen Ebenen eingebracht werden: 'sexuelle Attraktivität' durch die Sprache der Liebeslyrik, 'Täuschung' durch Einleitung und Bewertung der geschilderten Szene und 'Tod' schließlich durch Vergleiche und Metaphern in V.21ff.

5.6 Auswertung

Prov 7 bildet, mit Ausnahme von V.24, eine literarisch einheitliche Mahnrede, die gegenüber den bisherigen eine neue Form der Belehrung über das Wesen der 'fremden Frau' darstellt. Nach der Redeeinleitung (V.1-5) wird ihr Zusammentreffen mit einem unerfahrenen jungen Mann szenisch geschildert (V.6-20). Erst im Anschluß daran werden die Folgen für den Angeredeten in den Blick genommen (V.21-23) und entsprechende Vetitive an ihn gerichtet (V.25-27).

Der bzw. die Unterweisende nimmt in Prov 7 eine Wächterposition ein und bewertet den psychischen Zustand der beteiligten Personen sowie den

240 Vgl. R.O'Connell, Proverbs, 235-241 (Hervorhebung C.M.). Als Vergleichstexte führt O'Connell Gen 26,7-11; Jos 2,8-21; Jdc 5,28-31; ISam 19,8-18; IISam 6,16-23; IIReg 9,30-33 an.

241 O'Connell nennt auch Gen 26,8 und folgt in Prov 7,6 dem MT.

242 Das Attribut חטבות widerspricht jedoch m.E. dem Leichentuchcharakter von אטון.

243 R.O'Connell verweist a.a.O., 238, für Myrrhe und אהלות, das er mit Aloë identifiziert, auf Lk 23,56; Joh 19,39. Vgl. aber O.Keel, Hohelied, ZBK.AT 18, 168 sowie das zu den Duftstoffen Gesagte oben, S.197f.

Ausgang des Treffens. Er bzw. sie empfiehlt seine bzw. ihre Weisung und Gebote der stetigen Vergegenwärtigung - analog der Erinnerung an die Tora JHWHs durch Gebetsriemen und als seien sie auf einer Schreibtafel aufgeschrieben. Damit erhält die Warnung vor der 'fremden Frau' ein beachtliches Gewicht und hohe Legitimität. Als redende Person ist sowohl ein besorgter und Gehorsam fordernder Vater als auch eine Mutter denkbar. Die Vorstellung einer tadelnden Mutter hat eine enge Parallele in Prov 31,1-9 und verstärkt die Perspektive der innerfamiliären Bindungen, die in der Position der Weisheit als Schwester (Prov 7,4) angelegt sind.

Die ausführlichste Charakterisierung der 'fremden Frau' läßt diese auftreten und illustriert deren glatte Reden. Die geschilderte Szene ist aufgrund unspezifischer Zeit- und Ortsangaben als typisch, sich möglicherweise täglich ereignend eingeführt. Das Verhalten der 'Fremden' wird als Bruch der gesellschaftlichen Konventionen geschildert: Sie verläßt das Haus, die Abwesenheit ihres Mannes ausnutzend, um auf den Gassen nach einem Partner für eine Liebesnacht zu suchen. Ihr Tun wird in der Dunkelheit angesiedelt, die eine Affinität zu ungebührlichen Taten hat. Wie die liebende Frau in Ct 3, deren Verlangen nach dem Geliebten stärker ist als die Furcht, allein durch die nächtliche Stadt zu eilen, so sucht die Frau in Prov 7 in innerer Erregung einen jungen Mann. Sie lädt ihn mit schmeichelnden Worten unter dem Vorwand einer legitimen Opfermahlzeit in ihr luxuriöses Haus ein. Die Rede ist in einem wohlhabenden, städtischen Milieu angesiedelt. Die Frau erwähnt ihre Vorbereitungen für ein behagliches, duftendes Lager und damit ihre eigentliche Intention, mit dem jungen Mann eine Liebesnacht zu verbringen[244]. In dieser Einladung werden viele Begriffe der Liebeslyrik, die Textparallelen im Hohenlied haben, verwendet.

Die Einladung der 'fremden Frau' ist nicht als Hinweis auf ein "sexuelles Gelübde" oder ein Opfer für die Liebesgöttin zu verstehen. Die diesbezügliche Deutung Boströms stellt eine Konstruktion auf dem Hintergrund vermeintlicher religionsgeschichtlicher Parallelen dar. Der Bezug des Elfenbeinmotivs der 'Frau im Fenster' zu *Ištar*/Astarte, die noch in der israelitischen Königszeit als Liebesgöttin begegnet, ist zwar als wahrscheinlich anzunehmen; jedoch hat das Motiv mit Prov 7,6 nichts zu tun. Die Schilderung der kriegerischen Frau ist auch im Rahmen der bisherigen Aussagen über die durch die 'Fremde' repräsentierte, tödliche Gefahr verständlich. Die Metapher der erfolgreichen Kriegerin (7,26) erfährt im

---

244 Zur 'Fremden' als Verführerin vgl. Prov 5,3 und 6,25f.

Rahmen der Todesmetaphorik eine negative Wertung. Hinzukommt die metaphorische Darstellung des Hauses als 'Vorhalle des Totenreichs'. Beide unterstreichen die Außenseiterrolle der 'Fremden' und verleihen ihr dämonische Züge.

Thema von Prov 7 ist der illegitime Geschlechtsverkehr, das verbotene Liebesverhältnis, zu dem der junge Mann im Anschluß an legitime Kultausübung eingeladen wird. Eine bestimmte Funktion des Geschlechtsverkehrs, etwa im Blick auf einen Fruchtbarkeitskult, ist nicht auszumachen. Einziger, unkonkreter Hinweis auf einen Fremdkult ist נדח hif. in V.21. Der in Prov 7 geschilderte Fall ist demnach primär als Ehebruch zu verstehen. Grundsätzlich kommt hier sowohl eine ethnisch fremde, als auch eine israelitische Frau in Betracht.

Der scheinbar naheliegende Vorschlag, die Frau versuche, an Geld zu kommen (vgl. 7,20)[245], nimmt das Zitat als ernstzunehmendes Ansinnen wahr und läßt das geschilderte Ereignis als Ausnahme erscheinen. Dem widersprechen die Typik der Szene und die Bezeichnung der Rede der Frau als trügerisch und glatt (7,5)[246].

Im Blick auf die Traditionsgeschichte von זבחי שלמים und נדר ist V.14 als Einladung zum privaten Opfermahl nach Abschluß des Opfers zu interpretieren. Diese Einladung dient im Kontext der Szene als Einstieg in das Gespräch. Das Vergehen der Frau liegt in den Augen des Sprechers bzw. der Sprecherin in der Verbindung von legitimen Opfern und verbotenem Liebesverhältnis. Es ist im Rahmen israelitischer Opferpraxis (Lev 7) als "Greuel" zu verstehen, das Sanktionen wie den Ausschluß aus der Gemeinschaft nach sich zieht. Die alternative Deutung, die das 'Liebeslager' der 'fremden Frau' kultisch versteht, muß zahlreiche Begriffe ausführlich erläutern oder annehmen, Leserinnen und Leser würden zwischen den Zeilen lesen. Letzteres ist im Rahmen hebräischen Denkens und im Blick auf die drastischen Schilderungen und Warnungen in Prov 1-9 äußerst unwahrscheinlich. Konkrete Hinweise auf einen JHWH-fremden Kult sind Prov 7 nicht zu entnehmen. Die Aufnahme des deuteronomistischen Begriffs נדח hif. in 7,21 ist als Versuch zu werten, die Gestalt der 'Fremden' auch in religiöser Hinsicht zu diskreditieren.

Dieses negative Urteil wird in der Bewertung des Sprechers bzw. der Sprecherin fortgeführt, indem der Mann metaphorisch als Beute der Frau dargestellt wird (7,22-23): Er wird von ihr wie mit Netz und Schlinge gefangen und erlegt.

---

245 Zur These K.v.d.Toorns siehe oben, S.193.

246 Eine mögliche Lösung des Falls eines unbezahlbaren Gelübdes formuliert Num 30,7ff.

Da die Charakterisierung der 'fremden Frau' in Prov 7 die bisherige Rede über sie 'bebildert', ist dieser Text als Höhepunkt der Warnung vor ihr anzusehen. In Prov 7 erhält die Frau konkretere Züge, werden ihre Verführungskünste und ihre Vorbereitungen eingehend beschrieben. Als 'Gegenmittel' gegen solche Verführung empfiehlt die Einleitung der Rede eine vertraute und freundschaftliche Beziehung zur Weisheit: sie soll eine trügerische Liebesbeziehung zur 'fremden Frau' verhindern. Während die sexuelle Beziehung zur Ehefrau gesellschaftskonform (Prov 5,15-20) ist und die Beziehung zur 'Schwester' Weisheit eine Metapher für die Suche nach rechter Lehre und Erkenntnis darstellt (Prov 2,10-12; 7,4), ist die Beziehung zur 'Frau des anderen Mannes' gemeinschaftszerstörend und hat ruinöse Folgen für den Betroffenen. Der Unterschied zwischen der 'fremden Frau' und einer rechtmäßigen Ehefrau wird nicht durch die Art des Verhältnisses zu ihr gesetzt, sondern durch die Folgen, die aus diesem Verhältnis erwachsen. Die Gegenüberstellung von Weisheit und 'fremder Frau' in Prov 7 bereitet zugleich die Antithese von "Frau Weisheit" und "Frau Torheit" in Prov 9 vor, deren Einladung ähnlich lauten, aber die Wahl von "Leben" oder "Tod" bedeuten.

Im Rahmen kultureller Stereotype verkörpert die 'fremde Frau' aggressive Sexualität. Sie ist als 'Grenzgängerin' beschrieben: Zum einen übertritt sie das Gebot der Trennung von Kult und Sexualität (7,14-20). Außerdem fügt sie sich nicht, obwohl unter der Obhut eines Ehemannes (7,19), in ihre Rolle als dessen exklusive Sexualpartnerin. Das Bild der lüsternen Frau, die nichtsahnende Männer verführt, vertauscht meines Erachtens die Machtpositionen hinsichtlich sexueller Beziehungen. Die Argumentation folgt dem Muster, das freilich erst in neuerer Zeit als Klischee entlarvt wurde, Frauen seien die Hauptverantwortlichen bei illegitimen Sexualkontakten. Durch unterschiedliche rhetorische und darstellerische Mittel ist die Charakterisierung der 'fremden Frau' ein Konzentrat der Motive 'sexuelle Attraktivität', 'Täuschung' und 'Tod'. Im Hintergrund der Warnung in Prov 7 stehen die Furcht vor einer Lockerung der Sitten vor allem im sexuellen Bereich und die Furcht vor Frauen, die ihre Rolle als Sexualpartnerin nur eines Mannes nicht akzeptieren. Die Familienbindung des Mannes wird betont und als Schutz vor illegitimen Kontakten empfohlen.

6 Textanalyse zu Prov 9,1-6.13-18

6.1 Übersetzung

9,1 Die Weisheit hat ihr Haus gebaut,
ausgehauen[a] ihre sieben Säulen,
9,2 geschlachtet ihr Schlachtvieh,
ihren Wein gemischt,
schon ihren Tisch gedeckt.
9,3 Sie hat ihre Mägde gesandt,
sie läßt rufen[b] auf den Anhöhen der Oberstadt:
9,4 "Wer einfältig ist, biege hier ab",
wer unverständig ist, zu dem läßt sie sagen:[c]
9,5 "Kommt, eßt von[d] meiner Speise
und trinkt vom Wein, den ich gemischt.
9,6 Verlaßt die Einfältigen[e] und lebt
und beschreitet den Weg der Einsicht."

9,7 Wer den Frechen zurechtweist, nimmt Schimpf auf sich,
und wer den Frevler tadelt, eigenen Schaden.
9,8 Tadle nicht den Frechen, damit er dich nicht haßt.
Tadle den Weisen, und er wird dich lieben.
9,9 Gib dem Weisen, und er wird noch weiser werden.
Unterweise den Gerechten, und er wird Belehrung mehren[f].
9,10 Der Anfang der Weisheit ist JHWH-Furcht,
und die Erkenntnis des Heiligen[g] ist Einsicht.

---

a LXX hat wohl הִצִּבָה "aufstellen" gelesen. Ihr folgen Syriaca und Arabica. Die Vulgata folgt dem MT, der als *lectio difficilior* beizubehalten ist.

b Die Weisheit ist Subjekt von קרא, gleichzeitig sind die Mägde Überbringerinnen der Einladung.

c BHS und A.Müller/E.Kautzsch, Proverbs, 42, schlagen Kohortativ sing. (אֹמְרָה) vor. LXX und Vulgata bieten die Verbform in Vergangenheitstempus und gleichen durch ein Objekt im Plural an V.5 an. Die hebräische Perfektform weist V.5 als durch die Mägde übermittelte Rede, die die Weisheit ihnen aufgetragen hat, aus.

d Zum partitiven Gebrauch der Präposition בְּ vgl. GK § 119 m.

e LXX und Vulgata, Syriaca und Targum bieten ein Substantiv im sing. Der griechische Begriff *ἀφροσύνη* ist eine mögliche Wiedergabe von hebräischem פְּתַיּוּת. Hat dieses Wort aber ursprünglich im Text gestanden, so ist der unterschiedliche Umgang mit פְּתַיּוּת in V.13 (vgl. Anm. l) durch die Versionen unerklärlich. Da LXX in Prov 9 Weisheit und Torheit stärker kontrastiert als MT, gehört die Variante auch in den Bereich der Interpretation. Vgl. auch J.Cook, אִשָּׁה זָרָה, 472.

f V.9-10 fehlen in einer hebräischen Handschrift; V.10-12 in einer anderen. LXX erweitert V.10 um eine Zeile, V.12 um sieben Zeilen. Zur theologischen Intention der LXX-Zusätze vgl. J.Cook, אִשָּׁה זָרָה, 470-474.

g LXX bietet plur. *ἁγίων*. Nach GK § 124 h handelt es sich um einen Hoheitsplural analog אלהים. Vgl. den ganz ähnlichen Vers Prov 30,3 sowie Hos 12,1, Jos 24,19, Ps

| 9,11 Denn durch sie[h] werden deine Tage zahlreich, |
| und sie fügen dir[i] die Lebensjahre hinzu. |
| 9,12 Wenn du weise bist, bist du es zu deinen eigenen Gunsten. |
└ Aber bist du ein Frecher, mußt du es allein tragen[j]. ┘

9,13 'Frau Torheit'[k] ist erregt,
Verführung in Person[l], aber völlig unwissend[m].
9,14 Aber sie hat sich an den Eingang ihres Hauses gesetzt,
auf den Thronsessel in der Oberstadt,
9,15 um die Vorübergehenden zu rufen,
die ihre Pfade gerademachen:
9,16 "Wer einfältig ist, biege hier ab",
und wer unverständig ist, zu dem sagt[n] sie dann:
9,17 "Gestohlene Wasser sind süß,
und verborgene Speise ist lieblich."
9,18 Aber er weiß nicht, daß die Totengeister dort sind,
in den Tiefen der Unterwelt, die von ihr Gerufenen[o].

89,8; Dan 7,18.22.

h LXX, Syriaca und Targum gleichen an den Kontext an - durch allgemeines "dadurch". Im App. der BHS wird בָּהּ vorgeschlagen. Aufgrund der plur. Verbform in V. 11b und der Parallele Prov 10,27 ist jedoch בם als ursprünglich anzunehmen.

i LXX bietet eine passive Form. Subjekt der Verbform könnten יראת יהוה und בינה aus V.10 sein, vergleichbar Prov 3,1f.

j LXX verknüpft in Prov 9 die drei thematischen Abschnitte durch Zusätze in V.10.12.18. In V.12 bietet sie 7 weitere Zeilen, die den Toren beschreiben. Vgl. J.Cook, אִשָּׁה זָרָה, 470-472.

k Hier ist die cs.-Verbindung prädikativ verstanden, der attributive Gebrauch - "eine törichte Frau" - ist auch möglich. BHS streicht אשת als Dittographie zu תשא. Das ist angesichts der Versionen, die alle den Begriff "Frau" bieten, nicht wahrscheinlich.

l BHS schlägt ein Partizip fem. sing. pi. von פתה I "verführen" vor. LXX übersetzt "Brocken", was an hebräisches פתת "zerbröckeln" denken läßt. Der Begriff פְּתַיּוּת kommt nur an dieser Stelle vor und ist vermutlich eine Analogiebildung zu כסילות V.13a.

m Der etwas ungelenke Satz hat zu Änderungen herausgefordert. LXX bietet mit *αἰσχύνη* ein Äquivalent zu כְּלִימָּה. Nach GK § 137 c ist der Verbalsatz Umschreibung eines Adjektivs. MT ist jedoch verständlich und jeder Konjektur vorzuziehen. Vgl. Prov 5,6.

n Syriaca und LXX bieten 1. sing. Das überschüssige Partizip fem. sing. der LXX - *παρακελεύομαι λέγουσα* - dient der Kennzeichnung des Zitats (vgl.V.3). Targum und Vulgata haben hebräisches Perfekt gelesen. ואמרה ist hier als Konsekutivform zu verstehen, die die logische Folge zum Vorhergehenden ausdrückt. Vgl. GK § 112 a.

o LXX bietet weitere 8 Zeilen mit einer Anspielung auf die Sodomerzählung (Gen 19,26) und in Aufnahme der Wassermetaphorik, die auch in Prov 5,15-19 begegnet. Vgl. J.Cook, אִשָּׁה זָרָה, 473f.

6.2 Struktur und Sprachgebrauch des Textes

Prov 9 stellt keine Mahnrede dar, sondern porträtiert in jeweils sechs Versen zwei gegensätzliche Frauengestalten, die eine fast identische Einladung (V.4.16) an Einfältige und Unverständige aussprechen. Dazwischen stehen sechs Verse aus aneinandergereihten Sentenzen über den Frechen bzw. Frevler und den Weisen sowie Aufforderungen zum Umgang mit beiden Genannten.

Die Weisheitsgestalt - hier pluralisch wie in Prov 1,20 חכמות[1] - wird in V.1f. mit fünf Verbformen der 3. feminin Singular Perfekt als tätig ausgewiesen (V.1-3a). Ihr Ruf (V.3b) ergeht wie derjenige von 'Frau Torheit' (V.14b) auf den hochgelegenen Orten der Stadt. Er ist in V.4a, analog zu V.16a, an einen Einzelnen adressiert und im Jussiv formuliert. Die Einladung (V.5) und deren Begründung (V.6) sind dagegen im Imperativ Plural gehalten.

V.13 bietet dagegen mit Nominalsätzen eine Wesensbestimmung der 'Frau Torheit'. Die Adressaten ihres Rufes (V.16a) sind in V.15 näher umschrieben mit Partizipien im Plural, wobei V.15 final an V.14 anknüpft. Das Zitat in V.17 enthält eine sentenzartige Aussage über die von ihr dargebotenen Dinge. Anstelle einer weiteren Begründung kommt in V.18 der schon in V.16 anvisierte Einzelne in den Blick. Das Nichtwissen der 'Frau Torheit' und des Eingeladenen (לא ידע) bildet in V.13 und V.18 eine Klammer. In V.18 begegnet die aus Prov 2,18f.; 5,5; 7,26f. bekannte Todesmetaphorik. Der hochgelegene Ort (V.14b) erhält so sein Gegenstück in dem der Tiefe - בעמקי שאול (V.18b).

Prov 9,7-12 sind von Satzbau, Wortschatz und Aussageintention her als sekundäre, kommentierende Ergänzungen zu verstehen. Hierin sind sich fast alle Auslegenden einig[2]. Das Textstück ist wahrscheinlich sukzessive entstanden[3].

V.10 wiederholt mit leicht veränderter Terminologie den Gedanken von Prov 1,7 und schafft für die Sammlung Prov 1-9 eine thematische *inclusio*, die das Wesen der Weisheit

---

1 Zum Singular vgl. Prov 8,1.

2 So B.Gemser, HAT I/16, Sprüche, 51; H.Ringgren, Sprüche, ATD 16/1, 43; W.McKane, Proverbs, OTL, 359; O.Plöger, Sprüche, BK.AT XVII, 104-106; A.Meinhold, Sprüche, ZBK.AT 16/1, 155-158.

3 Die Textüberlieferung zeigt, daß der Umfang des Stücks im Fluß war. Vgl. die Textkritik oben, Anm.f. Auch J.E.Goldingay, Proverbs, 91-93, tritt für eine sukzessive Bearbeitung ein, allerdings mit anderer Akzentuierung: Eine erste Erweiterung legt s.E. um V.11 zunächst einen Rahmen V.10.12, der dann noch einmal unter Aufnahme des Gedankens des לץ durch V.7-9.13-18 weitergeführt wird. M.E. ist der Gegensatz der Frauengestalten jedoch primär, so daß der Text über 'Frau Torheit' nicht erst im Zusammenhang der Rede vom לץ hinzukam.

als Gottesfurcht bestimmt. V.11 schließt begründend an und variiert das bereits V.6a angesprochene Thema des Lebensgewinns. Diese Angaben zu Wesen und Nutzen der Weisheit werden von V.7-9.12, wahrscheinlich eine zweite Erweiterung, gerahmt. Ihr Wortschatz ist ein anderer als der des Kontextes, scheint aber weitgehend dem der ersten Rede der Weisheit in Prov 1,22-33 entnommen[4]. V.7 formuliert mit drei Partizipialkonstruktionen das Thema 'לץ und רשע sind unbelehrbar'. Dies ist eine Reflexion im Anschluß an den in 1,22.23aα. 24-26 geschilderten erfolglosen Ruf der Weisheit. Die Aussage, der Weise und Gerechte würden durch Weisung die Belehrung anderer weiterführen (V.8b. 9b), stellt eine inhaltliche Analogie zu Prov 1,5a dar. V.8-9 wenden sich mit Prohibitiv und Imperativen an einen Einzelnen. Dieser kann vom Inhalt der Sätze her nicht der im Kontext von Prov 9 angesprochene junge Mann sein, sondern ist wohl der Sprecher bzw. die Sprecherin der Reden.

Richard Clifford versteht V.11 als Weiterführung der Rede der Weisheit in V.6[5]. Er unterschlägt jedoch den Numeruswechsel der Adressatenangabe in V.5f. und V.11. Außerdem ist die Weise, in der 'Leben' in 9,6 und 9,11 in den Blick genommen wird, unterschiedlich. Der Imperativ וִחְיוּ in V.6 bezieht sich auf ein "qualifiziertes", an der Einsicht ausgerichtetes Leben[6]. Davon zu unterscheiden ist das Motiv der "Lebensverlängerung", wie es in 9,11 begegnet.

Die Wendungen - ארך ימים/אֹרֶךְ ימים hif.- finden sich häufig in altorientalischer Weisheitsliteratur als Zeichen des Segens und des Glücks[7]. In alttestamentlichen, weisheitlich geprägten Texten sind sie auf den einzelnen Menschen bezogen[8]. Im Deuteronomium sind sie meist als Zusage an das ganze Volk formuliert und - um eine adverbielle Ortsbestimmung erweitert - auf das Leben im geschenkten Land bezogen[9].

V.11 hat jedoch eine davon abweichende Terminologie: כי־בי ירבו ימיך ויוסיפו לך שנות חיים. Der Vers bildet vom Wortbestand her die Zusammenfassung von 4,10 - וירבו לך שנות חיים[10] - und 3,2 - כי ארך ימים ושנות חיים ושלום יוסיפו לך[11]. Beiden genannten Stellen geht eine in Imperativen formulierte Aufforderung voraus, Weisung und Gebote

---

4 Vgl. לץ/ליץ Prov 9,7.8.12 mit 1,22; יכח 9,7.8 mit תוכחת 1,23.25.30; ידע hif. 9,9 und 1,23. Darüber hinaus begegnen שׂנא 9,8 und 1,29; אהב 9,8 und 1,22; יסף לקח 1,5a und 9,9b. Auch J.Cook, אִשָּׁה זָרָה, 472, stellt Übereinstimmungen im Sprachgebrauch fest.

5 Vgl. R.J.Clifford, Proverbs, 304.

6 Vgl. V.6b und die sing. Wendungen Prov 4,4 und 7,2, in deren Kontext die Qualität des Lebens erläutert wird. Vgl. noch Gen 42,18; IIReg 18,32; Jer 27,12; Ez 18,32; Amos 5,4.6. Mit Ausnahme von IIReg ist weisheitlicher Einfluß wahrscheinlich.

7 Vgl. R.Bohlen, Ehrung, 198. ארך ימים ורב שנות wird auch in der phönizischen Karatepe-Inschrift als Formel verwendet. Vgl. KAI 26, III 5.6.20.

8 Vgl. Prov 28,16; Koh 8,13; ארך ימים: Ps 21,5; 23,6; 91,16; Hi 12,12; Prov 3,2.16; Thr 5,20. In den Psalmtexten ist JHWH Geber der Jahre/Tage. In Prov 3,2 sind dies Weisung und Gebot des/der Redenden, in Prov 3,16 die Weisheitsgestalt. Die restlichen Stellen sind reflexiv gebraucht - "deine Tage/Jahre mögen sich längen". Dieser Gebrauch ist wohl der ältere gegenüber der Nennung eines Gebers/einer Geberin.

9 Vgl. Dtn 4,26.40; 5,33; 11,9.21; 30,18; 32,47 sowie Jdc 2,7. Im Dekalog ist sie im Anschluß an das Elterngebot an den Einzelnen gerichtet: Ex 20,12 par. Dtn 5,16.

10 רבה qal und ימים mit Sf. findet sich neben Prov 4,10; 9,11 nur noch Dtn 11,21 mit Erweiterung der Ortsbestimmung.

11 יסף hif. und שׁנות חיים begegnet nur noch Prov 3,2. Vgl. noch IIReg 20,6 par. Jes 38,5 mit dem Objekt שׁנה.

des/der Redenden zu beachten, was auch in 9,10 impliziert ist. Wahrscheinlich hat der in Prov 10,27 formulierte Gedanke: יראת יהוה תוסיף ימים zur Anfügung von V.11 an V.10 geführt. Inhaltlich wird damit וחיו in V.6 durch V.11 erweiternd ausgelegt.

Die Verse 7-12 werden trotz ihres abschließenden Charakters nicht ganz am Ende, sondern zwischen den Abschnitten zu Weisheit und Torheit plaziert. So wird der Gegensatz der Frauengestalten noch stärker betont und V.10 zur zentralen Aussage erhoben. Auf der Ebene des Endtextes erscheinen die drei Abschnitte zu je 6 Versen als bewußt stilisierte Komposition. Da V.7-12 zur Rahmung der Sammlung Prov 1-9 gehören und nicht die Abschnitte über 'Frau Weisheit' und 'Frau Torheit' weiterführen[12], sollen im folgenden nur die Beschreibungen der Frauengestalten ausgelegt werden, zunächst im Hinblick auf die verwendeten Wortfelder.

Tabelle 6: Wortfelder in Prov 9,1-6.13-18 (in Auswahl)

Räume	Speise	Leben/Tod	gehen/Weg	sagen	Weisheit/ wissen	
בַּיִת					חָכְמוֹת	1a
						1b
	טבח טֶבְחָהּ/מסך יֵינָהּ					2a
				קרא		3a
מְרֹמֵי קָרֶת						3b
הֵנָּה			סור		פֶּתִי	4a
				אמר	חֲסַר־לֵב	4b
	לחם לֶחֶם		הלך			5a
	שׁתה יַיִן/מסך					5b
		חיה	עזב		פְּתָאִים	6a
			אשׁר דֶּרֶךְ		בִּינָה	6b
					כְּסִילוּת	13a
					(בל) ידע	13b
בַּיִת						14a
מְרֹמֵי קָרֶת						14b
			עבר דֶּרֶךְ	קרא		15a
			ישׁר אֹרְחוֹת			15b
הֵנָּה			סור		פֶּתִי	16a
				אמר	חֲסַר־לֵב	16b
	מַיִם/מתק					17a
	לֶחֶם/נעם					17b
שָׁם		רְפָאִים			(לא) ידע	18a
עִמְקֵ		שְׁאוֹל		קְרֻאֶיהָ		18b

12 Im Unterschied dazu erweisen sich die Zufügungen in Prov 2 als Interpretationen des unmittelbaren Kontextes. Siehe oben, S.90-92.

Die Abschnitte Prov 9,1-6.13-18 sind durch ihren Wortschatz verbunden. Besonders betont ist das Wortfeld "Weisheit/wissen". Dabei fällt auf, daß das Feld vor allem durch die negative Formulierung "unwissend" bzw. "einfältig" repräsentiert wird: neben חכמות (V.1) und בינה (V.6b) begegnen פתי (V.4a.16a, vgl.6a), כסילות (V.13a) und חסר־לב (V.4b.16b), das Verb ידע wird zweimal verneint (V.13b.18a). Die Thematik 'Einladung der Unwissenden' wird unterstrichen durch dreimaliges Vorkommen von קרא (V.3b.15a.18b) und doppeltes von אמר (V.4b.16b). פתי und קרא haben Leitwortcharakter.

Wie in den bisher besprochenen Texten sind die Wortfelder "Weg/gehen" und "Leben/Tod" vertreten. Aus ersterem wird הלך (V.5a), עבר (V. 15a), ישר ארחות (V.15b), סור (V.4a.16a) sowie das seltene Verb אשר (V. 6b) und das Substantiv דרך (V.6b.15a) gebraucht. "Leben" ist mit der Wurzel חיה (V.6a), "Tod" mit den Begriffen שאול und רפאים (V.18) vertreten.

Das Wortfeld "Speise/-zubereitung" tritt in V.2.5 konzentriert auf. Speise und Wasser werden aber auch in V.17 genannt.

Durch die angeführten Räumlichkeiten wechselt die Perspektive des Geschehens im Verlauf der Textabschnitte zwischen innen und außen: vom Haus der Weisheit bzw. Torheit (V.1.14a) an hervorgehobene Orte der Stadt (V.3b.14b) und erneut in den Innenraum (V.4a.16a durch הנה). Während die Weisheit in V.6 eine Wegrichtung angibt, verbleiben die von 'Frau Torheit' Gerufenen am Ort der Einladung (V.18a: שם), der sich als Tiefe der Unterwelt (V.18b) herausstellt.

Der sekundäre Charakter von V.7-12 zeigt sich auch daran, daß das Stück nur Begriffe zum Wortfeld "Weisheit/wissen" und mit חיים einen Begriff zum Wortfeld "Leben/Tod" beisteuert.

Der Aufbau von V.1-6 und V.13-18 ist trotz der fast gleichlautenden Einladungen der Frauengestalten nicht vollständig parallel. Die folgende Gegenüberstellung verdeutlicht Gemeinsamkeiten und Unterschiede:

1-6	**Die Einladung der Weisheit**	**13-18**	**Die Einladung der Torheit**
1-3a	Ihre Vorbereitung des Gastmahls	13-14a	Ihr Wesen
3b	Lokalisierung des Rufs	14b	Lokalisierung des Rufs
		15	Die von ihr Gerufenen
4	Ihr Ruf	16	Ihr Ruf
5-6	Ihre Einladung dient der Unterweisung zum Leben	17	Ihre Einladung zum heimlichen Genuß
		18	Die Unwissenheit des Verführten

6.3 Traditionsgeschichte

Einige der Begriffe und Wendungen der beiden Textstücke finden sich auch in kanaanäischen, insbesondere ugaritischen Texten[13], was zur Diskussion um literarische Vorlagen und Traditionsparallelen geführt hat. Die Auflistung literarischer Phänomene, etwa die Verwendung gleicher Wurzeln, und traditionsgeschichtlicher Bezüge, etwa die Übereinstimmung von Motiven, verfolgt das Ziel, die in der Forschung bisher vorgelegten Argumente im einzelnen zu überprüfen.

1. חכמות[14] ist zwar der Form nach ein Plural[15], wird aber als Subjekt der sechs folgenden Verben singularisch verwendet.

2. טבח wird im Alten Testament stets für die profane Schlachtung[16] gebraucht. *ṭbḫ* begegnet in ugaritischen Mythen häufig in Zusammenhang mit der Vorbereitung eines Gastmahls, wobei Ausrichtende wie Eingeladene Menschen[17] oder Götter[18] sein können. An einigen Stellen hat die Schlachtung explizit Opfercharakter[19]. Allerdings ist eine profane Schlachtung in ugaritischen Texten nicht zu erwarten, da diese Göttermythen oder Ritualtexte darstellen.

3. Das Verb מסך "mischen" ist von ugaritisch *msk* abzuleiten[20]. Das Substantiv ist in ugaritischen Belegen *terminus technicus* für den Mischtrank[21], wobei Zusätze nirgends ausdrücklich genannt werden. Unter Verweis auf KTU 1.3 I 15-17 schlägt Dahood für *msk* die Bedeutung "(Wein) abziehen" vor[22]. Die Metaphern vom "Rauschtrank" in Jes 19,14 und Ps 75,9 beruhen aber auf מסך in der Bedeutung "zusammenbrauen, mischen". Diese Bedeutung kann deshalb für die alttestamentlichen Stellen als primär angenommen werden kann. In jedem Fall handelt sich in Prov 9,2.5 um die Vorbereitung des Weines zum Genuß, ohne daß die Art des Zurichtens genauer zu eruieren wäre.

---

13 Da die bisher gefundenen ugaritischen Texte weit umfangreicher sind als die anderer kanaanäischer Sprachen bzw. Dialekte, lassen sich am Beispiel Ugarits kanaanäische Phänomene, die vermutlich noch im 1.Jt.v.Chr. gewirkt haben, aufzeigen. Die Interpretation biblischer Texte allein auf dem Hintergrund vermeintlicher ugaritischer Parallelen ist jedoch zu Recht kritisch hinterfragt worden. Vgl. etwa O.Keel/C. Uehlinger, Göttinnen, 456f.

14 So auch Prov 1,20; 24,7; vgl. 14,1.

15 W.F.Albright, Sources, 8, verweist auf den "phönizischen Plural" *ḥukmātu*. Nach M. Dahood, Contribution, 123, handelt es sich jedoch um eine fem. sing.-Form.

16 Vgl. Gen 43,16; Ex 21,37; Dtn 28,31; ISam 25,11 sowie Prov 7,22 und die metaphorische Bedeutung in Jes 53,7; Jer 11,19.

17 Vgl. KTU 1.15 IV 4.15: Die Königsgemahlin *Ḥry* lädt die Potentaten von *Ḫbr* ein; KTU 1.16 VI 17.20: Mahl für *Krt* nach seiner Krankheit; KTU 1.17 II 29: König *Dnil* lädt die *Kṯrt* (Fruchtbarkeitsgöttinnen?) ein.

18 Vgl. KTU 1.4 VI 40: Baals Einweihungsfest für die mit ihm verwandten Götter.

19 Vgl. KTU 1.6 I 18.20.22.24: Anat schlachtet, um Baal wiederzubeleben. KTU 1.1 IV 30: Anats Opfer für El.

20 Vgl. KBL³, 572.

21 Vgl. J.Aistleitner, Wörterbuch, Nr.1621; UT Nr.1509. Als Verb findet sich *msk* in: KTU 1.5 I 21; als Substantiv in: KTU 1.19 IV 61.

22 Vgl. M.Dahood, Lexikography V, 428. Dahood gibt den Text nach UT als *'nt*: I 15-17 an. Vgl. auch ders., Philology, 64.

4. Albright bezeichnet על־גפי מרמי קרת V.3 als "three words characteristic of Ugaritic"[23]. Hebräisch גַּף ist *hapax legomenon* und wird vom syrischen Wort *gfīfā* "Wölbung, Gewölbe" abgeleitet[24]. Möglicherweise handelt es sich um eine Nebenform zu dem häufiger belegten גב "Anhöhe/Rücken", dem ugaritisch *gb* "Rücken, Schulterstück" verwandt ist[25]. Otto Eissfeldt hat die in Ez 16,24.31.39 גב genannte Vorrichtung mit einer altbabylonischen Bleiplakette in Verbindung gebracht und als ein aus Ziegeln erbautes Podest oder einen Sockel gedeutet[26]. Wenngleich seine spezielle Deutung der Ez-Stelle abzulehnen ist[27], fügt sich die Vorstellung einer natürlichen oder künstlichen Erhebung an zentraler Stelle als Ort, an dem eine öffentliche Einladung ausgesprochen wird, gut in den Kontext von Prov 9,1-6 ein.

Darüber hinaus ist das Verb *r/w/ym* "hoch sein" in Ugarit belegt[28]. מרום ist die im Alten Testament gewöhnliche Bezeichnung für hochgelegene Orte[29], im Unterschied zu den *termini technici* במה/רמה für Kulthöhen. Im Rahmen der Beschreibung einer Stadt ist in Prov 8,2; 9,3.14 wahrscheinlich an höher gelegene Stadtviertel zu denken, ohne daß die Vorstellung hellenistisch-römischer Stadtanlagen vorausgesetzt werden muß[30]. Der Begriff קרת begegnet in ugaritischen Texten häufig[31], findet sich aber auch in Inschriften des 1. Jahrtausends[32].

5. Im Gegensatz zum Alten Testament gibt es für den parallelen Gebrauch von *lḥm/šty* viele ugaritische Belege[33]. Als Substantiv kann hebräisch לֶחֶם wie ugaritisch *lḥm* "Speise" oder spezieller "Brot" bedeuten. Die Wurzel *lḥm* ist wohl gemeinsemitisch, das Substantiv לֶחֶם ist alttestamentlich breit belegt[34].

6. Die in V.18 genannten רפאים sind traditionsgeschichtlich mit den gleichnamigen toten Ahnen des ugaritischen Königshauses oder Heroen einer Kriegerelite verwandt, ohne daß eine literarische Abhängigkeit zu ugaritischen Texten angenommen werden muß[35].

---

23 W.F.Albright, Sources, 9.

24 Vgl. KBL[3], 192; Gesenius[18], 226.

25 Vgl. Gesenius[18], 190. O.Loretz vermutet, im Ritualtext RS 1.5 = CTA 33 bezeichne *gb* einen Teil des Königspalastes, der dem Dienst der Götter vorbehalten ist. Vgl. ders., Ritual, 527. Vgl. auch dazu Ez 16,24.31.39.

26 Vgl. O.Eissfeldt, Hesekiel, 286-292.

27 Zur Interpretation der auf der Bleiplakette dargestellten Szene als kultische Prostitution siehe den Exkurs zur 'Bankettszene' unten, S.234-246.

28 *mrym* (!) *ṣpn* als Bezeichnung des Götterberges begegnet z.B. KTU 1.3 IV 1; KTU 1.4 IV 19.

29 Vgl. z.B. Jdc 5,18; IIReg 19,23; Jes 22,16; Jer 31,12; Ps 68,19.

30 So haben schon die Omriden im 9.Jh. ihre Residenz in Samaria auf der Hügelkuppe errichtet.

31 Zu *qryt* vgl. KTU 1.14 II 28; IV 9; zu *qrt* KTU 1.4 VIII 11; KTU 1.5 II 15; KTU 1.23,3. Vgl. J.Aistleitner, Wörterbuch, Nr.2463, der 6 Belege als Eigenname der Stadt Ugarit interpretiert.

32 So etwa in der um 720 v.Chr. datierten Karatepe-Inschrift. Vgl. KAI 26, II 9.17; III 5. 7.15 sowie den Kommentar in: KAI II, 35-43.

33 Vgl. KTU 1.3 I 5: Mahl für Baal; KTU 1.4 IV 35; VI 55: Palastbaufest Baals; KTU 1.15 IV 27: Mahl der Königsgemahlin *Ḥry*. Für *'kl* führt J.Aistleitner, Wörterbuch, Nr.176, 7 Belege an, wobei *šty* nicht parallel steht.

34 A.Even-Shoshan, Concordance, 596f. führt 297 Belegstellen aus allen alttestamentlichen Textbereichen auf.

35 Zu Begriff und Vorstellung siehe oben, S.104f.

Diesem Wortgebrauch entspricht eine Übereinstimmung in der Motivik, vor allem die 'Bankettszene' in ugaritischer Literatur, deren Form Murray Lichtenstein überzeugend analysiert hat, so daß von einer Gattung gesprochen werden kann[36]. Deren Grundform beinhaltet erstens die Vorbereitung eines Banketts mit Schlachten und Bereitstellen von Wein, zweitens die Einladung der Gäste, die häufig in direkter Rede erfolgt, sowie die Abfolge "Fleisch - Wein" unter Gebrauch der Verben *lḥm/šty*. Für einen Vergleich mit Prov 9,1-6 bieten sich zwei Texte an[37].

Eine Frau als Einladende nennt ein Abschnitt der *Krt*-Legende: *Ḥry*, die Frau des Königs *Krt*, bereitet auf Geheiß ihres Gatten ein Gastmahl für die Potentaten der Stadt *Ḥbr* vor[38].

15 Sie schlachtete die Fettesten ihres [Mastviehs][39].
16 Sie öffnete die weitbauchigen Weingefäße.
17 Sie ließ seine Magnaten zu ihm eintreten.
18 Sie ließ seine Truppenführer[40] zu ihm eintreten.
...
26 [Und] es sprach [zu ihnen] *Mṯt Ḥry*:
27 [Zu essen und] zu trinken habe ich euch eingeladen.
28 [Einen Opferschmaus] hat *Krt*, euer Herr[41].

Der zweite Text entstammt dem Anat/Baal-Zyklus: Baal lädt nach dem Bau seines Palastes zum Einweihungsfest[42].

38 ...Baal veranstaltete den Einzugsschmaus [des Pracht]-hauses,
39 *Haddu* veranstaltete das [Baufest?] 40 seines Palastes.
Man schlachtete Ochsen und 41 Kleinvieh.
Man schlug Stiere und Mast- 42 vieh.
Hammel und ein- 43 jährige Kälber.
Hüpfende Lämmer (und) Ziegen.
44 Er lud ein seine Brüder in sein Prachthaus,
seine Verwandten 45 in seinen Palast.
Er lud ein ... 46 die siebzig Kinder *Athirat*s.
47 Es beschafften die Götter siebzig (?) Lämmer, ...

---

36 Vgl. M.Lichtenstein, Banquet, 19-34. Er selbst spricht von "literary motif".

37 Weitere 'Bankettszenen' finden sich z.B. im akkadischen Mythos von Nergal und Ereschkigal (ANET², 103), im hethitischen Mythos Illuyankas (ANET², 125f.) und im Gilgamesch-Epos (ANET², 93). Vgl. M. Lichtenstein, Banquet, 22-26.

38 Vgl. KTU 1.15 IV 15-18.26-28 und M.Lichtenstein, Banquet, 20f. Die Übersetzung folgt J.Aistleitner, Texte, 97f. Vgl. die englische Übersetzung durch H.L.Ginsberg, in: ANET², 146b.

39 In eckigen Klammer steht jeweils ein ergänzter Text.

40 Die Übersetzung des ugaritischen Begriffs ist unsicher.

41 Die Ergänzungen in Z.27f. sind gesichert durch die Wiederholung der direkten Rede in Sp.V, Z.10 und Sp.VI, Z.4f. Die Übersetzung "Opferschmaus" ist analog H.L. Ginsbergs "sacrifice".

42 Vgl. KTU 1.4 VI 38-46.57-59 (vgl. IV 35-38) und M.Lichtenstein, Banquet, 22. Die Übersetzung folgt J.Aistleitner, Texte, 44. Vgl. ANET², 134b.

53 Es besorgten die Götter Weinamphoren.
54 Es beschafften die Göttinnen Weinschläuche.
55 Während die Götter aßen und tranken,
56 bereitete man (in einem fort) an der Brust saugende Schlachttiere.

Richard J. Clifford zieht als "Parallele" zu Prov 9 den Text KTU 1.17 VI, 2-45 aus dem Anat/Baal-Zyklus heran[43].

Anat spricht, wie die Weisheit in Prov 9, in Ich-Form, sie bereitet aber selbst kein Mahl vor. Um die wunderbare Waffe des Jünglings *Aqht* zu erhalten, bietet sie ihm Unsterblichkeit[44] an. Als er diesen Handel ablehnt, läßt sie ihn töten, während er beim Essen sitzt. Das Ausschlagen der Lebensgabe bringt *Aqht* somit den Tod.

Im Blick auf Prov 9 schließt Clifford aus der oben genannten Terminologie,[45] daß es sich bei den Frauengestalten um Göttinnen handle. Er faßt V.11 als Weiterführung der Rede der Weisheit zu V.1-6 auf[46] und erkennt nunmehr einen "Canaanite topos" - die Göttin bietet einem jungen Mann Leben an[47]. Kürzlich hat Clifford erneut Prov 9,1-6 als Aufnahme und zugleich Transformation der außerbiblisch belegten "type-scene" ausgelegt[48]. Diese formal und stilistisch sehr offene Charakterisierung ist zwar geeignet, Motive zu vergleichen. Sie verschleiert jedoch gerade die Spezifika der Einzeltexte und kann nicht begründen, "that the tales of Gilgamesh and of Aqhat were known in educated circles in Jerusalem"[49].

Meines Erachtens stellt der *Aqht*-Text als ganzer weder eine literarische Vorlage noch eine Motivparallele zu Prov 9 dar, da die von Clifford angeführten Übereinstimmungen höchst vage sind. Motivparallelen ergeben sich nur mittels einer eingeschränkten Interpretation von Begriffen wie בית und טבח. Zudem ist der *Aqht*-Text im Kontext der ugaritischen Literatur ebenso singulär wie Prov 9 im Kontext der hebräischen, so daß von einem "Topos" nicht die Rede sein kann. Zwar läßt sich zeigen, daß die im Alten Testament begegnenden 'Bankettszenen' manche der oben genannten *termini* und einzelne Motive enthalten; die von Lichtenstein dargelegte Grundform der Gattung ist jedoch an keiner alttestamentlichen Stelle vollständig nachzuweisen[50].

---

43 Vgl. R.J.Clifford, Proverbs, 299. Clifford zitiert den Text als CTC A 1.17 VI 2-45.

44 Vgl. KTU 1.17 VI, 27: *blmt*, das M.Dahood, Philology, 19, mit "immortality" übersetzt.

45 Dabei postuliert R.J.Clifford, Proverbs, 305, ohne nähere Begründung, daß בית in Prov 9,1 "Palast, Tempel" bedeute, und טבח sich hier auf ein göttliches Fest beziehe.

46 Vgl. jedoch die im Blick auf den Textzusammenhang Prov 9,1-6.11 geäußerten Gegenargumente oben, S.218.

47 Vgl. R.J.Clifford, Proverbs, 305. Die von ihm angeführten Texte belegen diesen Topos jeoch nicht deutlich. Der Text KAI 4,5.6.7 enthält eine Bitte um Lebensverlängerung seitens des Königs Jehimelek gegenüber einem Götterpaar bzw. einer Götterversammlung. Das Fragment UT 1019,4.5 nennt keine Gottheiten.

48 R.J.Clifford, Wisdom, 61.

49 A.a.O., 69, Anm.28.

50 Vgl. zum Motiv "essen und trinken" und den durch den jeweiligen Kontext implizierten Hintergründen R.Smend, Essen, 200-211.

In Gen 43,16 ordnet Josef die Zubereitung eines Gastmahls mit Geschlachtetem und die Einladung seiner Brüder an. Das Schlachten wird durch eine Prov 9,6 analoge *figura etymologica* (טבח טֶבַח) ausgedrückt. Das Hereinholen der Brüder (בוא hif.) erfolgt ohne direkte Rede.

In ISam 9,11-14 findet sich der Hinweis auf זבח-Opfer auf der Kulthöhe mit anschließendem gemeinsamen Mahl der Geladenen (קראים). Das Essen kann erst stattfinden, nachdem der Seher Samuel das Opfer gesegnet hat[51].

In ISam 25,11 bereitet Nabal für ein Schafschurfest Brot[52], Wein und Schlachtvieh vor, weist jedoch die Selbsteinladung der Männer Davids zurück.

Der Weheruf Am 6,1-7 über die sorglosen Reichen in Samaria bietet in V.4-6a die ausführliche Schilderung eines Banketts, allerdings - mit Ausnahme von שתה יין - eine andere Terminologie.

4 ... die auf Elfenbeinlagern liegen	4 השכבים על־מטות שן
und sich auf ihren Luxusbetten räkeln,	וסרחים על־ערשותם
die Lämmer von der Herde essen	ואכלים כרים מצאן
und Kälber mitten aus der Mast,	ועגלים מתוך מרבק
5 die grölen zum Klang der Laute,	5 הפרטים על־פי הנבל
wie David sich Instrumente erfinden	כדויד חשבו להם כלי־שיר
6a die aus Weinkannen trinken	6a השתים במזרקי יין
und beste Öle versalben.	וראשית שמנים ימשחו

Das Heilswort Jes 25,6-8 blickt auf ein zukünftiges, von JHWH gewährtes Festmahl auf dem Zion, an dem fette Speisen und alte Weine angeboten werden[53]. Der Text nimmt traditionsgeschichtlich, zum Teil durch literarische Bezugnahmen, den singulären Text Ex 24,9-11 vom Mahl der Führer und Ältesten auf dem Berg der Offenbarung auf[54].

Weitere alttestamentliche Texte nennen ähnlich Prov 9,2 einen gedeckten Tisch[55]. So wird in Ps 23,5 und Ps 78,19 die Handlung des Tischdeckens von Gott selbst ausgesagt. Die untreue Ohola benutzt in Ez 23,41 den mit JHWHs Geschenken bestückten Tisch zur Einladung ihrer "Liebhaber"[56]. In Jes 65,11 ist eine Opferhandlung im Blick, bei der Menschen anderen Göttern "den Tisch zurüsten"[57].

Die Auswertung dieses literarischen, form- und traditionsgeschichtlichen Befundes ist auf mehreren Ebenen zu vollziehen. Es ist zunächst eine bestimmte Terminologie zur Beschreibung eines Banketts nachzuweisen, wobei sowohl die ugaritischen als auch die alttestamentlichen Texte eine große Variationsbreite aufweisen. Prov 9,1-6 enthält die gegeneinander abgrenzbaren Motive Hausbau/Einweihung, Schlachten, Weinvorbereitung, Tischdecken und eine Einladung in direkter Rede, schildert also

---

51 Innerhalb des kurzen Stücks kommt אכל dreimal, die Wurzel עלה sechsmal vor.

52 MT bietet מים, die Textänderung folgt LXX.

53 Wobei die Terminologie mit Ausnahme von משתה "Gelage" hier völlig anders ist.

54 Vgl. dazu P.Welten, Vernichtung, 142.

55 Eine ערך שלחן vergleichbare Wendung findet sich dagegen in ugaritischen Texten bisher nicht. Allerdings ist die Vorstellung, daß niedere Götter für höhere den Tischdienst versehen, belegt. Vgl. den oben zitierten Text KTU 1.4 VI 47.53f.

56 Ez 23,41 enthält sonst keine der in Prov 9,1-5 begegnenden Bankett-*termini*.

57 Jes 65,11-15 wird im folgenden noch näher beleuchtet.

die Vorbereitung eines Mahles und deren Einladung. Die für das Bankett verwendete Terminologie ist - mit Ausnahme des Verbs לחם anstelle von אכל - auch in anderen alttestamentlichen Texten zu finden.

Loretz hat aufgrund der genannten ugaritischen Texte und kolometrischer Überlegungen für Prov 9,1-6.13-18 eine Vorlage aus kanaanäischer Tradition rekonstruiert[58]. Sie umfasse einerseits V.1(ohne חכמת und שבעה).2-3a.5 unter Nennung einer Frau oder Göttin als Einladende[59], andererseits V.13a(nur המיה).13b.14abα.17f. als Beschreibung einer Prostituierten[60].

Die von Loretz postulierte kanaanäische Vorlage für 9,1-6 ist jedoch angesichts der weitverbreiteten Motivik völlig unspezifisch und charakterisiert die Einladende keinesfalls als Göttin, noch weniger als Liebesgöttin. Außerdem kann Loretz für die Schilderung der Prostituierten keine ugaritische Textparallele angeben. Der grundsätzlichen Annahme einer alten Vorlage, von der Prov 9 abhängig sei, stehen weitere Überlegungen entgegen. Da sich bei der Beschreibung eines Banketts ein begrenzter Wortschatz zwangsläufig wiederholt, Geschlachtetes und Wein die Grundkomponenten eines Gastmahls sind, ist die mit ugaritischen Bankettszenen übereinstimmende Terminologie in Prov 9 wie יין, טבח und לחם/שתה nicht als literarische Abhängigkeit zu verstehen. Hinzu kommt der beträchtliche zeitliche Abstand der ugaritischen und der weiteren von Lichtenstein angeführten Texte zu den alttestamentlichen, selbst zu dem ins 8. Jahrhundert v.Chr. datierbaren Amosbeleg.

Vielmehr ist Prov 9 im Rahmen motivgeschichtlicher Aufnahme zu verstehen. Frau Weisheit wird in V.1-3.5 als vornehme Dame geschildert, die zur Einweihung ihres Hauses ein Gastmahl veranstaltet. Ihre Einladung ergeht an die sich in der Oberstadt aufhaltenden Menschen. V.4.6 interpretieren diese als Einladung an die Unerfahrenen unter den Männern zur Unterweisung. Die Pointe des Textes besteht gerade darin, daß die Einladung durch die Weisheitsgestalt kein konkretes Mahl, sondern die Unterweisung der Einfältigen im Blick hat[61]. Göttliche Züge der Gestalt sind - mit zunehmender Plausibilität - der Motivparallele von Baals Einweihungsfest, der alttestamentlichen Rede vom Decken des

58 Vgl. O.Loretz, Ugarit, 38-44.

59 Vgl. a.a.O., 40. Als urspünglich genannte Gestalt vermutet O.Loretz, a.a.O., 42, Anm.52, die Liebesgöttin Astarte, unter Hinweis auf G.von Rad. Letzterer versteht V.1-6 als Kontrastbild zur Abwehr von Bräuchen im Zusammenhang mit Astarte. Vgl. G.v.Rad, Weisheit, 217.

60 Vgl. O.Loretz, Ugarit, 42. Unverständlicherweise zählt er die Nennung der Oberstadt (V.3b.14b) nicht zur Vorlage, obwohl der kanaanäische Begriff *qrt* begegnet.

61 Zur Metaphorik siehe unten, S.148.

Tisches durch Gott sowie dem Gedanken zu entnehmen, daß die "Speise" der Weisheit Leben und rechten Weg ermöglicht.

Die Schilderung der 'Frau Torheit' enthält dagegen keine ausgeführte Bankettszene. Terminologie aus kanaanäischen Texten findet sich in V.14b, der V.3b nachempfunden ist, und in V.15 durch die Nennung von שאול und רפאים, die schon häufiger in der abschließenden Charakteristik der 'fremden Frau' verwendet wurden[62]. Eine abschließende Beurteilung der Tradition ist jedoch erst nach Prüfung weiterer Gesichtspunkte möglich.

Die in Prov 9,1-6 verwendeten Begriffe des Banketts finden sich auch in Jes 65,11-15. Dieser Text stellt ähnlich den bisher besprochenen Proverbientexten eine literarische Verarbeitung früherer Texte dar.

11 Ihr aber verlaßt JHWH	11 ואתם עזבי יהוה
und vergeßt seinen heiligen Berg.	השכחים את־הר קדשי
Ihr deckt dem Glück den Tisch	הערכים לגד שלחן
und füllt dem Schicksal den Mischtrank ein.	הממלאים למני ממסך:
12 Ich aber schicke über euch das Schwert,	12 ומניתי אתכם לחרב
und ihr alle werdet euch bücken zur Schlachtung.	וכלכם לטבח תכרעו
Weil ich rief, ihr aber nicht antwortetet,	יען קראתי ולא עניתם
ich redete, ihr aber nicht hörtet,	דברתי ולא שמעתם
und ihr tatet, was böse in meinen Augen ist	ותעשו הרע בעיני
und wähltet, woran ich keinen Gefallen habe,	ובאשר לא־חפצתי בחרתם:
13 deshalb hat JHWH Zebaoth so gesprochen:	13 לכן כה־אמר אדני יהוה
Siehe, meine Knechte werden essen,	הנה עבדי יאכלו
ihr aber werdet hungern.	ואתם תרעבו
Siehe, meine Knechte werden trinken,	הנה עבדי ישתו
ihr aber werdet dürsten.	ואתם תצמאו
Siehe, meine Knechte werden sich freuen,	הנה עבדי ישמחו
ihr aber werdet beschämt werden.	ואתם תבשו:
14 Siehe, meine Knechte werden vor Herzenslust jubeln,	14 הנה עבדי ירנו מטוב לב
ihr aber werdet schreien vor Herzeleid,	ואתם תצעקו מכאב לב
und vor zerbrochenem Mut werdet ihr heulen.	ומשבר רוח תילילו:
15 Und ihr werdet euren Namen hinterlassen	15 והנחתם שמכם
meinen Erwählten als Fluchwort:	לשבועה לבחירי
"Töten möge dich der Herr, JHWH."	והמיתך אדני יהוה
Aber meinen Knechten wird man einen anderen Namen geben.	ולעבדיו יקרא שם אחר:

Jes 65,11-15 ist Teil des zwischen Gruppen differenzierenden Prophetenwortes 65,8-16a[63]. Das einleitende Sprichwort angesichts des Safts in der Traube, "verdirb es nicht,

62 Vgl. Prov 2,18f.; 5,5f.; 7,27 und die entsprechenden Analysen.

63 Zur Gliederung vgl. K.Koenen, Ethik, 168-170; außerdem C.Westermann, Jesaja 40-66, ATD 19, 321. Sprachgebrauch und Analogie zu Prov 9 bestätigen Koenens Analyse.

es ist ein Segen darin" (V.8), wird im folgenden auf zwei Gruppen hin ausgelegt. Der Heilsankündigung für JHWHs Knechte (V.9-10) folgt eine Gerichtsankündigung für die Leute, die sich von JHWH abgewendet haben und anderen Gottheiten[64] Speise- und Trankopfer widmen (V.11-12aα). Dem Scheltwort V.12aβb folgt V.13-16a ein Drohwort, das das Ergehen beider Gruppen antithetisch formuliert.

Der Text nimmt geprägte Wendungen aus unterschiedlichen Textbereichen auf[65], so etwa die dtr. Landnahmeformel (V.9) und die dtr. Wertungsformel - ותעשׂו הרע בעיני [יהוה] (V.12b)[66]. Die Differenzierung zwischen Gruppen rekurriert auf die Tradition der Ankündigung von Segen und Fluch, die in Dtn 27f. zum Ausdruck kommt[67]. Die aus Proverbien und Psalmen bekannte Unterscheidung "Frevler-Fromme" findet sich hier allerdings nicht[68]. Während Westermann den Text in frühnachexilische Zeit datiert[69] und Steck ihn als "Einschreibung" in ein Großjesajabuch gegen Ende des 3. Jahrhunderts v.Chr. ansetzt[70], versteht Klaus Koenen Jes 65,8-16a als Redaktion zu 65,16b-24 aus der Zeit des Wirkens Esras und Nehemias[71].

Bei der 'Bankettszene' Jes 65,11 handelt es sich um eine Opferdarbringung, nicht um eine Einladung von Menschen zum Mahl wie in Prov 9. Im Hintergrund von Jes 65,13 steht jedoch die Vorstellung, daß JHWH für die Speisung seiner Anhänger sorgt, wie Frau Weisheit in Prov 9,1-6. Die Ablehnung des Rufes JHWHs in Jes 65,12a - קראתי/לא עניתם[72] - ist ähnlich formuliert wie der vergebliche Ruf der Weisheit in Prov 1,24 - קראתי ותמאנו - und deren Reaktion Prov 1,28 - יקראנני ולא אענה. Die Charakterisierung der Angeredeten als solche, "die JHWH verlassen und seinen Berg vergessen", ist der Beschreibung der 'fremden Frau' in Prov

64 Zur Identität von *Gad* und *Meni* vgl. H.Gese, Religionen, 229 und 205. Nach K.Koenen, Ethik, 234, ist der hier sowie Jes 57,3-13a; 65,1-7; 66,3f.17 beschriebene Götzenkult eine Zusammenfassung traditioneller Motive und historisch nicht greifbar. Dagegen versteht S.Ackerman dieselben Texte als Hinweise auf eine Volksreligion im exilisch-nachexilischen Juda. Vgl. dies., Religion, 101-212. Beispielsweise bringt sie die in Jes 65,3bβ.7 genannten Räucheropfer mit den in großer Anzahl im Juda des 6.-4.Jh.s gefundenen Kalksteinaltären in Verbindung (siehe dazu oben, S.40-42). Diese Räucheropfer auf den Höhenheiligtümern gelten, so Ackerman, JHWH und Ascherah. Vgl. a.a.O., 185f.

65 Vgl. K.Koenen, Ethik, 179-182.

66 Vgl. a.a.O., 182.

67 Vgl. C.Westermann, Jesaja 40-66, ATD 19, 323.

68 O.H.Steck führt die Differenzierung in Jes 65 auf Jer 15f. zurück. Er denkt dabei an eine kollektive Interpretation der Rettung der Treuen, wie sie in den Konfessionen z.B. Jer 15,15.20f., 17,14.18, zum Ausdruck kommt. Vgl. ders., Beobachtungen, 113.

69 Vgl. C.Westermann, Jesaja 40-66, ATD 19, 322.

70 Er führt Jes 65f. unter der dritten Fortschreibung des Jesajabuches auf, die er "zwischen 302/1 und 270 v.Chr sowie um 253 v.Chr" datieren zu können meint. O.H. Steck, Abschluß, 197.

71 Mit einer Datierung in die 2. Hälfte des 5.Jh.s bis in die 1. Hälfte des 4.Jh.s; vgl. K.Koenen, Ethik, 183.223.

72 Vgl. auch Jes 66,4, sowie Jer 7,13.27; 35,17. K.Koenen, Ethik, 182, hält alle Stellen für deuteronomistisch.

2,17 vergleichbar[73]. In Jes 65,11 opfern die Gescholtenen den falschen Gottheiten, erlangen daher nicht den erwarteten Segen (V. 13), während dieser für die "Knechte JHWHs" in Jes 65,21f. ausführlich beschrieben wird: Sie genießen den Ertrag ihrer Felder und die Früchte ihrer Arbeit. Letzteres bleibt auch in Prov 5,9f. dem Einfältigen, der sich auf die 'Fremde' einläßt, versagt[74].

Jes 65,11-15 zeigt, daß in nachexilischer Zeit die Verbindung unterschiedlicher Traditionen - mittels anthologischer Bezugnahmen oder Motivparallelen - ein gängiges Verfahren war. Dabei kann Jes 65 nicht als Vorlage für einen der Texte aus Prov 1-9 angesehen werden. Vielmehr schöpfen Jes 65 sowie Prov 2; 5; 9 aus deuteronomistischer Tradition unter Verwendung des Bankettmotivs. Die Texte gelangen aber zu unterschiedlichen Aussagen und Differenzierungen.

Festzuhalten bleibt, daß für Prov 9,1-6.13-18 weder eine literarische Abhängigkeit von ugaritischen Texten noch anthologischen Bezugnahmen auf alttestamentliche Texte außerhalb des Sprüchebuchs nachzuweisen sind. Allerdings nehmen die Beschreibungen von Weisheit und Torheit Begriffe und Wendungen aus den älteren Proverbiensammlungen und aus Prov 1-8 auf.

Der Ruf der Weisheit ergeht in Prov 1,20 und 8,1-3 auf den öffentlichen Plätzen der Stadt[75]. Eine Rede im Ich-Stil schließt jeweils daran an[76]. Auch in 1,22.32; 8,5 begegnen פתאים im Zusammenhang mit der Weisheitsgestalt. Die Einladung zur Lehre (Prov 9,6) ist Prov 8,5-9 ausgeführt. 'Leben' ist in Prov 8,35 ausdrücklich an das Finden der Weisheit geknüpft. Das "Haus" der Weisheit steht im Hintergrund der Aufforderung, an den Türpfosten zu wachen (Prov 8,34).

Als weitere thematische Vorlagen zu Prov 9 dienen Prov 14,1 und 24,3:

> חכמות נשים בנתה ביתה ואולת בידיה תהרסנו
> Die Weisheit der Frauen[77] hat ihr Haus gebaut,
> aber die Torheit[78] wird es mit ihren Händen einreißen. (Prov 14,1)
> בחכמה יבנה בית ובתבונה יתכונן:
> Durch Weisheit wird das Haus gebaut,
> und auf Verständigkeit gründet es sich. (Prov 24,3)

Zu beachten sind außerdem die Gemeinsamkeiten der אשת כסילות und der 'fremden Frau' der vorausgehenden Kapitel:

---

73 Die Verben עזב und שכח werden an beiden Stellen verwendet.

74 Siehe oben, S.123f.

75 Das ungewöhnliche קרת begegnet auch Prov 8,3, neben בראש מרומים (8,2). In 1,20 ist die Terminologie eine andere.

76 Vgl. 1,22-33; 8,4-21.22-31.32-36.

77 Vermutlich ist נשים eine spätere Zufügung, die eine Personifizierung von חכמות vermeiden soll. Vgl. O.Plöger, Sprüche, BK.AT XVII, 166.

78 Anstelle von כסילות begegnet hier der im Proverbienbuch gebräuchlichere Begriff אולת. Vgl. z.B. 5,23; 12,23; 14,24; 24,9.

Das Adjektiv המיה kennzeichnet die 'Fremde' in 7,11 und die Figur in 9,13. Beide Gestalten sind als 'Hausherrinnen' erwähnt.

Ein חסר־לב begegnet neben 9,16 in 6,32 und 7,7 im Zusammenhang mit der 'Fremden'. In 7,7 geht er über den Markt und wird von ihr angesprochen.

Die אשת כסילות lädt zum verbotenen Liebesgenuß ein, was auch die 'Fremde' in Prov 7 unter dem Vorwand der Einladung zum Opfermahl tut.

Die Speisemetapher als Ausdruck für den Geschlechtsverkehr (9,17) findet sich auch in der Sentenz Prov 30,20:

> כן דרך אשה מנאפת אכלה ומחתה פיה ואמרה לא־פעלתי און
> So ist der Weg der Ehebrecherin: Sie ißt und wischt sich den Mund und sagt: "Ich habe nichts Schlechtes getan."

Der Ausdruck "gestohlene Wasser" in 9,17 erinnert an die Metaphorik in 5,15.18.20[79], in der Wasser und Quellen Metaphern für die Liebeslust sind.

Die Folgen für denjenigen, der sich mit der אשת כסילות einläßt (9,18), sind dieselben wie in 2,18f.; 5,5f. und 7,26f.

Auch die Zusätze der Septuaginta in Prov 9 unterstreichen die Identität beider Figuren, indem eine Warnung vor der אשת כסילות analog zu denen vor der 'Fremden' ergänzt wird: Nach Prov 9,18 werden vier Verse hinzugefügt, die an Prov 6,25 und 5,15ff. erinnern:[80]

> Deshalb springe ab, zögere nicht an der Stelle,
> damit du deinem Anblick auf sie nicht traust.
> Denn so überschreitest du fremdes Wasser
> und steigst in einen fremden Fluß.
> Von fremdem Wasser aber bleibe fern
> und von fremder Quelle trinke nicht,
> damit du lange lebst und dir Jahre des Lebens gegeben werden. (Prov 9,18 LXX)

Diese Beobachtungen verwehren, die אשת כסילות Genannte als eigenständige Figur neben der אשה זרה/נכריה aufzufassen. In Prov 9,1-6.13-18 werden vielmehr die personifizierte Weisheit und die 'fremde Frau' am Schluß der Sammlung Prov 1-9 antithetisch gegenübergestellt. Da die Begriffe 'Weisheit' und 'Fremde' keinen direkten Gegensatz benennen, wird das im Alten Testament singuläre Substantiv כסילות[81] in der Wendung אשת כסילות als neuer Begriff eingeführt, der semantisch dem gebräuchlichen אולת nahekommt.

So ist Prov 9,13-18 als Analogiebildung zum Porträt der Weisheitsgestalt anzusehen, die den Gegensatz zwischen Weisheit und 'fremder Frau' pointiert formuliert. Die Tradition der einladenden Weisheit steht in Verbindung mit deren Reden in Prov 1 und 8. Die Beschreibung der einladenden Torheit ähnelt der szenischen Schilderung der 'Fremden' in Prov 7,10-20.

---

79 Siehe oben, S.134f.

80 Vgl. auch J.Cook, אִשָּׁה זָרָה, 471.

81 Dagegen wird כסיל häufig zur Bezeichnung des Toren gebraucht.

Grundsätzlich ist die Antithese Weisheit-Torheit für weisheitliche Texte nichts Ungewöhnliches. Das Neue an der Gegenüberstellung in Prov 9 ist die Identifikation von Torheit und 'fremder Frau'. Dabei sind zwei Abfolgen denkbar. Einerseits könnte Prov 9,13-18 die Zusammenfassung der Aspekte der anderen Texte darstellen. Andererseits könnte Prov 9 der grundlegende Text sein, aus dem das Bild der 'Fremden' extrapoliert und ausgeweitet wurde. Die Ergebnisse der Textanalysen legen die erstgenannte Möglichkeit als die wahrscheinlichere nahe: Da die Texte zur 'fremden Frau' durch Motivübernahmen und anthologische Bezugnahmen mit anderen alttestamentlichen Textbereichen verknüpft sind und Interpretationen älterer Texte bieten, stellen sie die primäre Tradition dar, die in Prov 9,13-18 als Gegenthese zur personifizierten Weisheit[82] zusammengefaßt wird.

6.4 Sozialgeschichtliche Daten

In Zusammenhang mit dem in Prov 9,1 genannten Haus werden sieben Säulen erwähnt, die zu verschiedenen Deutungen Anlaß gegeben haben.

Grundsätzlich dienen Säulen der Abstützung von Dächern mit großer Spannbreite. Säulenbasen aus Stein sind durchgängig für Tempel und Paläste, aber auch für Wohnhäuser belegt[83]. Die Säulen selbst waren meist aus Holz, seit der Spätbronzezeit - unter ägyptischem Einfluß - auch aus Stein.

Gemser verweist angesichts Prov 9,1 auf zwei Hallen mit je sieben Säulen am *bīt akīti* genannten assyrischen Festhaus[84]. Nach Gösta Ahlström handelt es sich hierbei nicht um die *cella* des Hauses, sondern um Säulenreihen zum Innenhof hin[85]. Dunand verweist auf einfache phönizische Wohnhäuser aus Byblos mit sieben Säulen, die er in die frühe Bronzezeit II (2850-2600 v.Chr.) datiert[86]. Dabei handelt es sich um eine Dachkonstruktion mittels sechs Holzsäulen auf Steinsockeln, die an den Längswänden angebracht sind. Ein weiterer, höherer Holzpfosten steht frei zwischen den Reihen. Von den Holzsäulen aus werden dünne Äste oder ähnliches gespannt, die am freistehenden Pfosten vertäut werden, so daß sie ein zeltartiges Gerippe bilden[87]. Die gefundenen Steinpodeste würden das Verb חצב "aushauen" in Prov 9,1 stützen. Allerdings bezieht sich חצב in Prov 9,1 auf die Säulen selbst, so daß Steinsäulen im Blick sind. Ahlström nimmt diese Deutung auf und schließt aufgrund einer analogen Konstruktion im punischen *Mêrsa-Madakh* auf phönizischen Baustil[88]. Aufgrund der Form חכמות in Prov 9,1 denkt er an phönizische Herkunft des Motivs[89].

82 Dabei ist m.E. Personifikation im Anschluß an S.Schroer, Weisheit, 164, als Untergattung der Metapher zu verstehen. Vgl. auch C.V.Camp, Wisdom, 209-222.
83 Vgl. H.Weippert, Art.: Säule, BRL², 259.
84 Vgl. B.Gemser, Sprüche, HAT I/16, 51.
85 Vgl. G.W.Ahlström, House, 73 sowie die analoge Kritik W.F.Albrights, Sources, 8.
86 Vgl. M.Dunand, La maison, 75f.
87 Vgl. a.a.O., 75f., Fig.2f.
88 Vgl. G.W.Ahlström, House, 76.
89 Ebd.

Äußerst assoziativ ist dagegen Albrights Verweis auf die Siebenzahl in einer Inschrift aus dem Jahr 79/80 n.Chr., die einen der zyprischen Aphrodite geweihten Tempel nennt[90]. Die Inschrift wurde auf einem eingemauerten Eckstein im Hof eines Hauses in einem zyprischen Dorf entdeckt, das unmittelbar nördlich des alten Amathus liegt. Mitford, der den Text publizierte, bezieht die Siebenzahl auf Statuen bzw. Kultfiguren, und vermutet, daß diese zwischen kreisförmig angeordneten Säulen eines *Temenos* standen[91].

Da Säulen ein Grundelement israelitischer Wohnhäuser zumindest während der Königszeit, wahrscheinlich aber auch später, darstellen, ist eine andere Deutung jedoch naheliegender. Das sog. Vierraumhaus besteht aus einem Breitraum, an dessen Längsseite drei Langräume anschließen, deren mittlerer wohl einen Innenhof darstellt[92]. Nach Yigael Shiloh[93] und Volkmar Fritz ist diese Bauform eine Schöpfung der israelitischen Stämme in der frühen Eisenzeit[94]. Der Bauplan bleibt durchgängig bis in die späte Königszeit auch in den israelitischen Städten erhalten[95]. Die Langräume werden vom Hof häufig durch Säulenreihen, die zum Teil durch halbhohe Mauern verbunden sind, abgegrenzt. Während zwei gegenüberliegende Säulenreihen insgesamt zu einer geraden Anzahl von Säulen führen können, nicht müssen[96], sind auch einzelne Säulenreihen belegt[97]. Mit Lang ist die Siebenzahl als Hinweis auf ein großes Haus zu interpretieren[98].

Neben Versuchen, ein reales Gebäude, sei es Palast, Wohnhaus oder Tempel, zu eruieren, stehen Studien, die die Zahl symbolisch deuten. Dies hat Anhalt an früher jüdischer Auslegung, die auf die sieben Säulen der Welt[99] und die sieben Tage der Schöpfung[100] verweist.

Boström versteht die Siebenzahl als kosmische Größe[101]. Skehan setzt die Zeilenanzahl der poetischen Stücke in Prov 1-9 in die Vorderansicht eines Tempels mit sieben gleichhohen Mittelsäulen um. Allerdings muß er zahlreiche Textumstellungen vornehmen, so daß seine Interpretation den Texten geradezu eine Struktur aufzwingt[102]. Jonas C. Green-

---

90 Vgl. W.F.Albright, Sources, 8.
91 Vgl. T.B.Mitford, Stelai, 42.
92 Ein Dreiraumhaus bietet demnach einen Hof und einen Langraum.
93 Vgl. Y.Shiloh, House, 191.
94 Vgl. V.Fritz, Siedlung, 122. Haus Nr.167 hat 7 Säulen.
95 Vgl. Y.Shiloh, House, 184-190 mit Beispielen.
96 Vgl. V.Fritz, Siedlung, 123, Abb.1.
97 So haben die Häuser auf *Tell Bēt Mirsim* einzelne Säulenreihen mit drei, vier oder fünf Säulen. Vgl. Y.Shiloh, House, 187, Fig.4.
98 Vgl. B.Lang, Säulen, 490.
99 Vgl. bHag 12b. Dem schließt sich H.Ringgren, Sprüche, ATD 16/1, 42, an.
100 Vgl. bSan 38a.
101 Vgl. G.Boström, Proverbiastudien, 5ff.; R.N.Whybray, Wisdom, 90ff.
102 Vgl. P.W.Skehan, Columns, 9-14 und Fig.1 und 29; ders., Wisdom's House, 27-45. Skehan setzt z.B. Prov 3,13-24 hinter 4,9, 5,21-23 hinter 4,27. Er fügt Prov 6, 22 zwischen 5,19 und 5,20 ein und trennt Prov 9 gegen den Textsinn in 9,1-11 und

field deutet Prov 9,1 als Replik auf die aus babylonischer Literatur bekannten sieben Weisen, die vorsintflutlich *apkallu*, nachher *ummānu*[103] genannt werden und die unter anderem als Städtegründer fungieren[104]. Allerdings muß auch er eine Textverderbnis[105] und eine komplizierte Traditionslinie annehmen[106]. Raymond Tournay und Baumann schließlich beziehen die Zahl auf die sieben Überschriften des Proverbienbuches[107].

Die symbolischen Deutungen erweisen sich durchgängig beeinflußt von der Vorstellung der göttlichen Weisheit in Prov 8. Sie messen der Gestalt transzendente, das Konkrete überragende Bedeutung zu. Zweifellos kann der Hausbau der Weisheit metaphorisch verstanden werden. Auch bei solcher Interpretation ist jedoch der Realienhintergrund der Metapher zu klären. Hier bietet sich die Bauweise israelitischer Wohnhäuser als das naheliegendste Modell an, bei dem Pfeilerreihen bzw. Säulen ein Grundelement der Bautechnik darstellen.

Darüber hinaus sind in Prov 9,2.14 Tisch und Sessel genannt, die zum Inventar eines reichen Hauses gehören.

So wird in der Erzählung von der Sunamitin IIReg 4,10 über die Ausstattung des für Elisa erbauten Obergemachs mit Bett, Tisch, Stuhl und Leuchter der Reichtum der Gastgeberin deskriptiv vorgestellt[108]. An Funden aus dem palästinischen Raum sind assyrische Reliefs, die kunstvoll geschnitzte Möbel zeigen, und Elfenbeine, die als Möbelintarsien aus phönizischer Handwerkstradition gedeutet werden, besonders zu nennen[109]. Ein gedeckter Tisch ist im Kontext eines begüterten Hauses nichts Ungewöhnliches.

Der Begriff für Sessel bzw. Stuhl - כִּסֵּא - entstammt dem Assyrischen, hat aber 135 Belege im Alten Testament. Er bezeichnet im Alten Testament meist den Thronsessel des Königs[110], aber auch den Stuhl des Priesters[111] oder einer anderen hochgestellten Per-

---

9,12-18.

103 Vergleichbar dem hebräischen אמון in Prov 8,30.

104 Vgl. J.C.Greenfield, Pillars, 13-20.

105 Er leitet חצבה aus הִצִּיבוּ (3. mask. plur. Perfekt hif.) her und übersetzt: "the Seven have set its foundations". Allerdings ist die Bedeutung von עמוד als "Grundstein, Fundament" im Alten Testament sonst nicht belegt.

106 J.C.Greenfield verbindet a.a.O., 19f., zwei Stellen der phönizischen Geschichte des Philo von Byblos, die fragmentarisch in Eusebs *praeparatio evangelica* erhalten ist. Dabei greift er gegen neuere Übersetzungen Baumgartens und Ogdens auf eine These Albrights von 1941 zurück. Vgl. A.I.Baumgarten, History, 64; R.A.Ogden, Philo, 73f.

107 Vgl. R.Tournay, Rezension zu G.v.Rad, Weisheit, 130; G.Baumann, Weisheitsgestalt, 253f.

108 Nach H.Weippert erweisen sich die in Palästina gefundenen Möbel als Luxus-, nicht als Gebrauchsgegenstände. Vgl. dies., Art.: Möbel, BRL^2, 229. Zu Formen und Fundorten vgl. a.a.O., 230.

109 Vgl. AOB^2 149, $ANEP^2$ 451. Siehe oben den Exkurs zum Motiv der 'Frau im Fenster', S.198-206.

110 Vgl. IReg 2,19; 10,18; Prov 16,12; 20,28; 25,5; Jes 22,23. Ausländische Herrscher sind in Ex 11,5; Jdc 3,20; Ez 26,16 genannt. Der König sitzt nach Prov 20,8 auch auf dem Richterstuhl.

111 Vgl. ISam 1,9; 4,13.18.

son[112], sowie den Thron JHWHs[113]. Ikonographisch lassen sich Thron und Stuhl nicht immer unterscheiden, da die Sitzenden nicht deutlich als Gottheiten, Herrschende oder Privatpersonen auszumachen sind[114]. Bei Sitzmöbeln findet sich vom einfachen vierbeinigen Hocker[115], über den Klappstuhl mit gekreuzten Beinen[116], dem Sessel mit Lehne und Tierfüßen bis zum sog. Kerubenthron[117] eine Vielfalt an Formen.

Als Vorstellungshintergrund der Einladung zu einem Gastmahl durch die Weisheitsgestalt und der Einladung zum Liebeslager durch 'Frau Torheit' lassen sich ikonographisch breit belegte Bankettszenen anführen, deren Betrachtung einen weiteren Exkurs erfordert[118].

Exkurs: Die 'Bankettszene' in der Ikonographie

Neben der schriftlichen Erwähnung von Möbelstücken und deren Resten aus archäologischen Ausgrabungen, ist ikonographisch eine breite Tradition von Bankett- oder Gelageszenen nachweisbar. Dabei ist methodisch zwischen der Beschreibung des konkreten Motivs und der Funktion, die das Bankett-Thema je nach Bildträger hat, zu unterscheiden[119]. Die Bildtradition des Banketts mit sitzenden Personen (*banquet assis*) geht zurück auf sumerische Rollsiegel und Weihplatten[120] aus dem 3. Jahrtausend v.Chr.[121]. Sie ist auch auf Siegeln des 2. Jahrtausends belegt[122]. Dargestellt sind zwei oder mehrere Personen, die mit Saugrohren aus einem gemeinsamen Gefäß oder aus Bechern trinken, in manchen Fällen außerdem ein gedeckter Tisch und Musizierende. An weiteren Nebenmotiven finden sich Capriden[123], Kampfszenen mit Tieren[124] sowie Personen im Gestus des Anbetens[125]. Gelegentlich liegen zwei Personen auf einer Art Bett[126], auf manchen Siegeln ist

---

112 Vgl. Neh 3,7 (Statthalter); ISam 2,8; metaphorisch: Jes 22,23; Jer 17,12.

113 Vgl. Jes 6,1; Ps 11,4; 103,19 u.ö. sowie IChr 29,23 (der Davididen-Thron als Thron JHWHs); Jer 3,17 (Jerusalem als Thron JHWHs).

114 Vgl. H.Weippert, Art.: Möbel, BRL^2, 231. Grundsätzliches bietet die Studie von M.Metzger, Königsthron.

115 Vgl. etwa $ANEP^2$ 779: Die bzw. der Sitzende ist wohl eine Privatperson.

116 Vgl. etwa $ANEP^2$ 157.

117 Vgl. das Elfenbein aus Megiddo $ANEP^2$ 332 = BRL^2 Abb.19.3 und den Sarkophag *'Aḥīrōms* in: BRL^2 Abb.71.1. Zu Form und Dekoration von Thronen aus der ersten Hälfte des 1.Jt.s v.Chr. vgl. die Arbeit von H.Kyrieleis, Throne.

118 Zur Methodik der Verbindung von Ikonographie und literarischen Quellen siehe oben S.80.

119 So mit J.-M.Dentzer, Banquet, 19.

120 Es handelt sich dabei um quadratische oder rechteckige Steinplatten von 10-50 cm Seitenlänge mit großer Zentralbohrung und Flachrelief. Sie waren vermutlich in altsumerischen Tempeln an der Wand angebracht und gelten aufgrund der Inschriften als Votivgaben. Vgl. J.Boese, Weihplatten, 141-164 und Taf.I,V,IX,XVI,XXIX; J.-M.Dentzer, Banquet, Taf.2, Fig.15-18.

121 Vgl. a.a.O., 22-25 und Taf.1f. sowie U.Winter, Frau, Abb.242-248.250.367.

122 Vgl. etwa E.Porada, Iconography, 234-238. Zur altsyrischen Glyptik vgl. U.Winter, Frau, 253-260.

123 Vgl. J.-M.Dentzer, Banquet, Taf.1, Fig.2.10f.; U.Winter, Frau, Abb.246f.

124 Vgl. J.-M.Dentzer, Banquet, Taf.1, Fig.2; U.Winter, Frau, Abb.248.

125 Vgl. U.Winter, Frau, Abb.242.245f.250.

126 Vgl. J.-M.Dentzer, Banquet, Taf.1, Fig.9; U.Winter, Frau, Abb.367.379.

ein Skorpion abgebildet[127].

Unter Hinweis auf den sumerischen Inanna-Dumuzi-Mythos deutete Anton Moortgat den Liebesakt neben der Gelageszene zunächst als 'Heilige Hochzeit'[128]. Winter spricht jedoch vorsichtiger von "Bettszenen"[129] und versteht den Geschlechtsakt als Symbol für Lebenskraft und -lust, wenngleich auch er die Darstellung dem Bereich einer Göttin zuordnet[130].

Auf ägyptischen Stelen aus Gräbern und Tempeln des 3. Jahrtausends ist das *banquet assis* als Kultszene, dem Opfer für eine Gottheit vergleichbar, ausgestaltet: Vor einer thronenden Person steht ein gedeckter Tisch und gelegentlich eine dienende Person[131]. Nicht immer trägt die thronende Person eindeutige Insignien einer Gottheit. Der Grabkontext von Stelen und Sarkophagen des ersten Jahrtausends aus dem syro-phönizischen Bereich, die eine ähnliche Mahlszene darstellen, führte zur Deutung als "Totenmahl"[132].

Die Grundmotive eines solchen sind auf der ins 8.Jahrhundert v.Chr. datierten Grabstele aus Zincirli dargestellt (vgl. **Abb.9**). Die verstorbene Frau sitzt auf einem Thron mit Fußschemel vor einem mit Speisen gedeckten Tisch. Sie trägt ein langes Gewand mit Fibel, eine Art Mütze mit Blumenbordüre und Schmuck, allesamt Dinge, die sie als reiche Frau ausweisen. In der rechten Hand hält sie einen Trinkbecher, in der linken eine Lotusblüte[133]. Auf der gegenüberliegenden Seite des Tisches steht eine Dienerin mit einem (Fliegen-)Wedel in der rechten und einem Messer in der linken Hand. Die geflügelte Sonnenscheibe mit heraldisch angeordneten doppelten Schwanzfedern und Blumenrosette weist auf die Welt der Götter hin[134].

Eine Erweiterung der Mahlszene durch mehrere Gabenbringer und Adoranten findet sich an den Längsseiten des *'Aḥīrōm*-Sarkophags aus dem 10. Jahrhundert[135]. Der auf einem Kerubenthron sitzende König von Byblos[136] erfährt gleichsam göttliche Verehrung. Ob derartige Szenen als Erinnerung an die Verstorbenen oder als kultische Verehrung nach deren Tod zu verstehen sind, ist allein aufgrund des Bildträgers nicht zu eruieren[137].

---

127 Vgl. etwa J.-M.Dentzer, Banquet, Taf.1, Fig.2; U.Winter, Frau, Abb.243.

128 Vgl. A.Moortgat, Tammuz, 40ff. Zur Diskussion um diesen Begriff und die ihm zugrundeliegende Vorstellung siehe den Exkurs zur 'Frau im Fenster' oben S.XXX.

129 U.Winter, Frau, 354; vgl. auch 354-357.

130 Vgl. a.a.O., 359f.

131 Vgl. J.-M.Dentzer, Banquet, 26-28 und Taf.3.

132 Vgl. J.-M.Dentzer, Banquet, 44f.

133 Da die Lotusblüte ein Regenerationssymbol darstellt, ist sie im Grabkontext ein Zeichen für die Regeneration Verstorbener. Vgl. A.Wiese, Bild, 37.

134 Das aus Texten erschlossene, vierzehntägige Totenritual hethitischer Könige sieht mehrere Bankette zu Ehren des Verstorbenen und zu Ehren der Götter mit Trank- und Brotspenden sowie Tieropfern vor. Auch ist häufig von einem 'Bild' des Verstorbenen die Rede, an dem rituelle Handlungen vorgenommen werden. Vgl. H. Otten, Totenrituale, 12-17.

135 Vgl. BRL[2] Abb.71.1, und J.-M.Dentzer, Banquet, Taf.4, Fig.26.

136 Daß es sich bei dem Thronenden um den verstorbenen König selbst handelt, wird überwiegend angenommen. Vgl. die neuerliche Diskussion bei M.Metzger, Königsthron, 271-273. Die geknickte Lotusblüte könnte ein Hinweis darauf sein, daß der König tot ist.

137 Vgl. zu Thesen und deren Autoren J.-M.Dentzer, Banquet, 1-20. Für den *'Aḥīrōm*-Sarkophag nehmen J.-M.Dentzer, Banquet, 30, und M.Metzger, Königsthron I, 27, ein Speiseopferritual für den toten König an.



Abb.9 Grabstele aus Zincirli, H: 134 cm, Vorderasiatisches Museum Berlin, Nr.2210 (nach BRL², Abb.83.3).

Bankettszenen mit Sitzenden finden sich auch auf Elfenbeinen aus Megiddo[138] und *Nimrūd*[139]. Es handelt sich, wie Nebenmotive von gefangenen Feinden und Musizierenden zeigen, um Darstellungen königlicher Siegesfeiern und Gelage.

Darüber hinaus begegnen Bankettszenen auf Metallschalen, die aufgrund ihres Dekors als phönizisch angesprochen werden. Ihre Fundorte erstrecken sich vom westiranischen Luristan bis nach Etrurien[140]. Wie im Bereich der Elfenbein- und Siegelkunst existiert

138 Vgl. den "Kerubenthroner" in: J.-M.Dentzer, Banquet, 33 und Taf.5, Fig.28, sowie Fig.29-30 = BRL² Abb.19.3 = ANEP² 332; G.Loud, Megiddo Ivories, Taf.32, Fig.16a.b.c.

139 Vgl. M.E.L.Mallowan/L.G.Davies, Ivories, 6.18, sowie Taf.V Fig.7, und J.-M. Dentzer, Banquet, Fig.31f. (9.Jh.) sowie Fig.32 = U.Winter, Frau, Abb.259.

140 Die im folgenden verwendeten Bezeichnungen und Kürzel folgen dem von G.Markoe 1985 erstellten Katalog. Vgl. auch die frühe Publikation von 16 Schalen durch E.Gjerstad, Bowls, 1-18, sowie P.Welten, Metallschale, 273-286, und W.Culican, Coupes, 65-76.

auch hier ein begrenzter Motivkanon[141]. Allerdings werden die Einzelmotive der Elfenbeine und Siegel auf den Schalen zu ganzen Bildzyklen und -szenen verbunden. Die Schalen aus Bronze oder Silber, seltener Kupfer oder Gold, haben einen Durchmesser von 13-25 cm und sind meist graviert und bossiert. Ihre Funktion ist noch nicht hinreichend geklärt. Bei den in *Nimrūd* in einem Hort Gefundenen handelt es sich um Beute- und Tributstücke aus Syrien-Phönizien, bei denen zum Teil die Namen der ursprünglichen Besitzer, Fürsten und Beamte, eingraviert sind[142]. Einige der Schalen wurden in Gräbern gefunden[143]. Zwei zyprische Schalen stammen aus dem heiligen Bezirk eines Anat-Athene-Tempels[144].

Die klassische Szene des sitzenden Banketts bietet eine Omphalosschale aus Dali/Idalion (Cy3 vgl. **Abb.10**)[145] mit Innenrosette und einer Zone, die von Flechtbändern gerahmt wird. Die Motive verlaufen in zwei Richtungen auf eine sitzende Frau mit knöchellangem Gewand (1h)[146] zu, die an einer Blüte riecht[147] und in der anderen Hand eine Frucht hält. Sie sitzt auf einem Stuhl mit hoher Rückenlehne vor einem dreibeinigen Tisch mit Rinderbeinen, auf dem eine große Schale mit Früchten steht (12h). Ein weiterer Tisch ist mit zwei Krügen beladen (10h). Dazwischen steht eine Dienerin mit Schöpfkelle. Sechs Tänzerinnen und drei Musikantinnen mit Doppelflöte, Leier und Tamburin flankieren die Mahlszene[148].

Die parallele Szene einer thronenden Person vor einem gedeckten Tisch und einer stehenden Person in dienender Funktion findet sich auch auf einer Bronzeschale aus Olympia (G3) in zweifacher Ausführung[149]. Während einmal das Geschlecht der kurzhaarigen Person nicht zu erkennen ist[150], entspricht die zweite Darstellung einer Frau mit Kind dem Motiv der "stillenden Isis"[151]. Auf derselben Schale findet sich in zwei weiteren

---

141 Die Motive der Schalen und Siegel liegen stilistisch eng beieinander. Vgl. G.Markoe, Bowls, 87-89 mit Beispielen.

142 Vgl. R.D.Barnett, Nimrud Bronzes, 1*-7*.

143 So die Mehrzahl der etrurischen und einige zyprische Schalen, z.B. Cy3, Cy4, Cy15, Cy20 sowie G1.

144 Es handelt sich um Cy1 und Cy2. Da die Schalen in einem Terrakottakrug lagen, denkt E.Gjerstad, Bowls, 15, an eine Art Grundsteinlegung. Darüber hinaus hält P. Welten eine Verwendung als Spendeschalen im fürstlichen oder priesterlichen Bereich für möglich. Vgl. ders., Metallschale, 286.

145 Cy 3 (= E.Gjerstad Taf.I). Die Schale wurde in einer rechteckigen Vertiefung im Boden eines Kammergrabes zusammen mit einer Bronzeaxt und einer Lanzenspitze gefunden. Vgl. G.Markoe, Bowls, 171f.

146 Zur Orientierung sind die Zonen nach den 12 Stunden der Uhr eingeteilt gedacht (1h-12h).

147 Das Riechen an einer Lotusblüte ist ein ägyptisches Motiv. Vgl. M.Metzger, Königsthron I, 271, und die oben erwähnten Elfenbeine.

148 Die gesamte Bildfolge findet sich auch auf den Schalen Cy6, G8, U6. Eine Musikgruppe begegnet darüber hinaus auf Cy5 und Cy13, wobei nur die genannten Instrumente, zum Teil doppelt, vorkommen. U6 bietet anstelle der Musikantinnen Gabenbringerinnen. G8 führt beide Typen auf.

149 Vgl. U.Winter, Frau, Abb.412 = AOB^2 457. Der Fundort Olympia ist jedoch nach G.Perrot/C.Chipiez III, 782, nicht sicher.

150 G.Perrot/C.Chipiez III, 78, plädieren für eine Göttin, H.Gressmann, AOB^2, 132, für einen Gott.

151 Das Motiv findet sich häufig, auch in stehender Position, z.B. auf Cy13 (= E.Gjerstad, Taf.IV) im Medaillon und auf E1 vor Papyrusstauden in vierfacher heraldi-

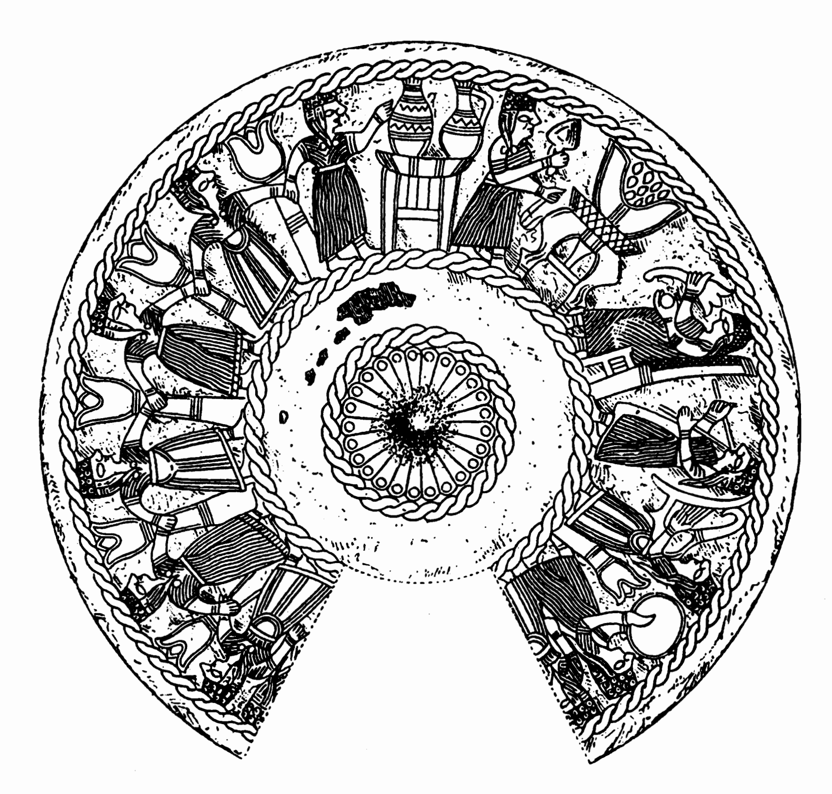


Abb.10 Bronzeschale aus Idalion/Zypern, ϕ 13,1 cm, Metropolitan Museum of Art New York, Nr.74.51.5700 (nach H.Gressmann, AOB², Abb.456).

Segmenten die Gestalt einer nackten, ihre Brüste haltenden Göttin unter der geflügelten Sonnenscheibe.

Die Interpretation sowohl Einar Gjerstads als auch Glenn Markoes, die thronende Frauengestalt beider Schalen sei eine Göttin[152], liegt aufgrund der Szenenfolge und der genannten Motivparallelen nahe. Die Datierung der Schalen ist aufgrund uneindeutiger Stratigraphie sowie fehlender oder zerstörter Fundkontexte schwierig[153]. Die Idalionscha-

---

scher Anordnung. Die "stillende Isis" nimmt nach O. Keel/C.Uehlinger, Göttinnen, 468, in der Ikonographie der Eisenzeit III (ca. 587-450 v.Chr.) in Syrien-Palästina unter den weiblichen Gottheiten den ersten Platz ein.

152 Vgl. E.Gjerstad, Bowls, 4; G.Markoe, Bowls, 56f. So schon M.Ohnefalsch-Richter, Kypros I, 126. Markoe nennt für Einzelmotive Parallelen aus der neuhethitischen und nordsyrischen Kunst.

153 Erstmals hat E.Gjerstad eine Datierung der zyprischen Stücke versucht, indem er sie mithilfe von Stilmerkmalen den kulturgeschichtlichen Epochen Zyperns zuwies. G.Markoe ordnet demgegenüber die Schalen aller Fundorte aufgrund von Technik und Stil in vier Gruppen ein, die er in einem zweiten Schritt aufgrund gelegentlich vorhandener Stratigraphie oder paralleler Stücke aus *Nimrūd* datiert. Vgl. ders., Bowls, 149-153.

le Cy3 stammt nach Markoe aus der Zeit 850-750 v.Chr.[154]. Aufgrund eines Vergleichs der auf der Schale dargestellten Krüge mit zyprischer Keramik kommt Gjerstad dagegen zu einer Datierung in die zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts[155]. Diesen Zeitraum wiederum schlägt Markoe für die seines Erachtens spätere Olympiaschale vor[156].

Das Motiv des Essens im Liegen (*banquet couché*) ist dagegen erst seit dem 7. Jahrhundert v.Chr. ikonographisch belegt. Die 'Gartenszene Assurbanipals' (vgl. Abb.7) ist Ausdruck einer neuen Bildtradition[157]: der König lagert auf einem Bett mit gebogenem Kopfteil[158], den linken Arm auf Polster gestützt, während seine Gemahlin Assurscharrat auf einem prächtigen Thron sitzt. Jean-Marie Dentzer[159] und Burkhard Fehr[160] betonen zu Recht den politisch-repräsentativen Charakter der Szene. Nach Fehr stammt die Sitte von iranisch-nomadischen Völkerschaften und wurde am medischen Hof in luxuriöser Ausstattung gepflegt, woher die Assyrer sie übernahmen[161]. Dentzer weist auf Betten mit gebogenem Kopfteil in Darstellungen assyrischer Heerlager hin, die als Schlafstatt und Speisesofa gedient haben könnten[162]. Auch die Position der Szene in der Relieffolge unterstreicht nach Pauline Albenda die Thematik der politischen Repräsentation: "These unfolding scenes exalt the Assyrian King as a heroic and powerful figure against his enemies. [...] The notion is achieved nicely by placing the banqueting royal couple within the center of the idyllic environment of an expansive outdoor setting that is balanced on each side with exploits of conquest in war and in the hunt."[163]

Das Motiv des *banquet couché* begegnet auf drei weiteren Arten von Bildträgern: auf Grabstelen, griechischen Trinkgefäßen und zyprisch-phönizischen Metallschalen. Zwei der von Gjerstad untersuchten zyprischen Schalen sind hier zu nennen.

Auf einer Silberschale aus Kurion (Cy6 vgl. **Abb.11**)[164] sind nur zwei Drittel der äußeren Zone und Fragmente der nächsten Zone zu erkennen. Erstere zeigt bekannte Motive wie Tänzerinnen (6-7h), einen Tisch mit Krügen (8h), eine Mundschenkin (9h), Musikantinnen (9-10h). Zwei Klinen (11-1h) flankieren symmetrisch einen tierbeinigen, gedeckten Tisch. Ungewöhnlich sind treppenförmige Podeste neben den Klinen und das Lagern der Personen auf dem Bauch[165]. Die Lagernden tragen eine Kopfbedeckung, die bei der

154 Vgl. G.Markoe, Bowls, 156.

155 Vgl. E.Gjerstad, Bowls, 4.

156 Vgl. G.Markoe, Bowls, 156.

157 Zum innovativen Charakter der Szene vgl. K.Deller, Assurbanipal, 230 und J.-M. Dentzer, Banquet, 51-69. Das Relief ist gemäß dem Baubericht auf ca. 640 v.Chr. zu datieren.

158 Nach H.Kyrieleis, Throne, 19, ist diese Form des assyrischen Betts im 8. Jh. entstanden, vermutlich in Anlehnung an iranische Vorläufer.

159 Vgl. J.-M.Dentzer, Banquet, 62f.

160 Vgl. B.Fehr, Gelage, 18.

161 Vgl. a.a.O., 16-18. Angesichts sassanidischer Teller mit demselben Motiv verweist auch J.-M.Dentzer, Banquet, 63, auf die iranische Ikonographie.

162 Vgl. J.-M.Dentzer, Banquet, 51, Fig.77-79; H.Kyrieleis, Throne, 19; H.Weippert, Art.: Möbel, BRL^2, 229 sowie Abb.55.2.

163 P.Albenda, Bas-Relief I, 58.

164 Sie entspricht E.Gjerstad, Schale III. Er datiert sie als "protozyprisch III" in die erste Hälfte des 6.Jh.s. G.Markoe, Bowls, 156, dagegen nennt das erste Viertel des 7.Jh.s. Vgl. auch M.Ohnefalsch-Richter, Kypros I, 126, Fig.142. Die Schale stammt - zusammen mit weiteren Silber- und Bronzegegenständen - vermutlich aus einem königlichen Grab. Vgl. die Diskussion bei G.Markoe, Bowls, 176f.

165 Nach B.Fehr, Gelage, 19, ist dies dem Lagern des Osiris vergleichbar.



Abb.11 Silberschale aus Kurion/Zypern, ϕ 17,5 cm, Metropolitan Museum of Art New York, Nr.74.51.4557 (nach G.Markoe, Bowls, 252-253).

rechten einem ägyptischen Königskopftuch ähnelt. Diese Figur hält einen runden Gegenstand, wohl eine Frucht[166], in der Hand. Hinter ihr ist ein weiterer Musikant mit Doppelflöte (2h) zu erkennen. Die heute gängige Interpretation versteht die Lagernden als Königs- bzw. Fürstenpaar[167]. In der zweiten Zone sind nur eine Hirschjagd (8-9h) und ein Palmettbaum mit Greifen (10-12h) auszumachen.

Eine weitere Bronzeschale aus Salamis (Cy5 vgl. **Abb.12**) mit unbekanntem Fundkontext hat eine feine Gravur[168]. Das Medaillon zeigt den seine Feinde niederschlagenden Pharao[169]. In der umlaufenden Zone[170] findet sich Bekanntes wie Mundschenkin (9h) und Mundschenk (2h), zwei Amphorenträger (7h), eine Musikkapelle (10-11h) sowie eine stillende, sitzende Frau, die in der ausgestreckten linken Hand eine Lotusblüte hält (12h). Da ein Speisentisch fehlt, handelt es sich um ein ausgesprochenes Trinkgelage. Bisher singulär ist eine Reihe von drei Klinen mit erotischen Szenen. Auf der ersten ist nur noch ein zur Hälfte aufgerichteter (Frauen-?)Körper zu erkennen und eine zur Stillenden hin ausgestreckte Hand, die Zweige faßt (1h). Auf der zweiten lagert ein bärtiger Mann mit den Beinen nach rechts (3h). Eine Leierspielerin sitzt auf seinem Schoß. Ihr linkes Bein baumelt herab, das rechte berührt den Fußschemel unter der Kline[171]. Es folgt eine bartlose sitzende Person mit Blick nach links, die eine Trinkschale an den Mund führt. Die folgenden beiden Paare (5-6h) sind deutlich in erotischer Haltung gezeichnet: eine nackte, vollbusige Frau schlingt ihre Beine um einen stehenden, mit kurzem Schurz bekleideten Mann (5h). Auf der dritten Kline lagert eine nackte Frau mit gespreizten Beinen nach rechts, ein Mann kniet zwischen ihren Schenkeln (6h).

Eine weitere Schale ist stark korrodiert, so daß nur noch auf Klinen gelagerte Personen mit aufgestelltem, rechtem Knie zu erkennen sind[172].

---

166 So G.Markoe, Bowls, 175. M.Ohnefalsch-Richter, Kypros I, 128, denkt an Aphrodite und Adonis mit dem Apfel.

167 Vgl. die Erstpublikation 1914 durch J.L.Myres, Handbook, 544, sowie E.Gjerstad, Bowls, 7; B.Fehr, Gelage, 20. Zur umstrittenen Lesart der aus sechs Buchstaben bestehenden zyprischen Inschrift vgl. G.Markoe, Bowls, 175f.

168 Vgl. G.Markoe, Bowls, 174f. mit einer Datierung (a.a.O., 156) ins zweite bis dritte Viertel des 7.Jh.s. Sie entspricht E.Gjerstads Schale V, der sie stilistisch als "neozyprisch", mit stark phönizischem Einfluß, als typologische Weiterführung der "protozyprischen" Schale III ansetzt und ins dritte Viertel des 6.Jh.s datiert. Vgl. E.Gjerstad, Bowls, 8, und M.Ohnefalsch-Richter, Kypros I, 128, Fig.143. J.-M. Dentzer, Banquet, 72, liegt hinsichtlich der Datierung in der Mitte. Er schlägt mit Hinweis auf Steinskulpturen für die Gruppe der neozyprischen Schalen eine um 50 Jahre frühere Datierung gegenüber E.Gjerstad vor, so daß das *banquet couché* auf den Metallschalen dem auf korinthischen Vasen zeitgleich wäre.

169 Dieses ägyptische Motiv begegnet häufig auf Tempelreliefs, aber auch auf privaten Grabstelen des Neuen Reiches. Vgl. U.Winter, Frau, Abb.518; A.R.Schulman, Execution, 8-115.

170 Vgl. die Beschreibung aufgrund einer neuen, präsziseren Zeichnung durch V.Karageorghis, Exotica, 7-13. Karageorghis erwägt a.a.O.,10, aufgrund des ägyptisierenden Stils und einer Schale aus Lefkandi eine Datierung ins 9.Jh., ohne dies eingehend zu diskutieren.

171 Bei einem ähnlichen Motiv auf dem Relief des Sarkophags von Golgoi sitzt die Leierspielerin nur am Rand der Kline. B.Fehr, Gelage, 115, datiert diesen ins zweite Viertel des 5.Jh.s. Vgl. G.Perrot/C.Chipiez III, 616, Abb.420 sowie J.-M. Dentzer Taf.30, Fig.186-R6.

172 Vgl. G.Markoe, Bowls, Cy13 = E.Gjerstad, Bowls, Taf.IV. Sie wird von Gjerstad

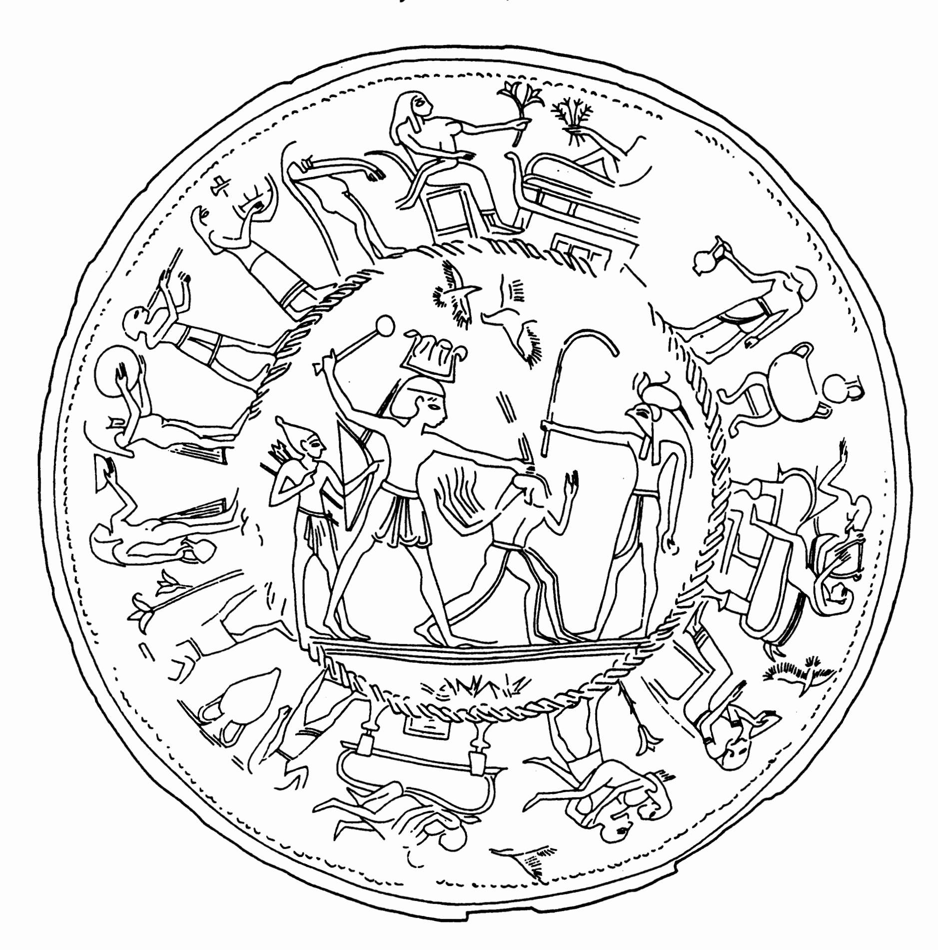


Abb.12 Bronzeschale aus Salamis, ϕ 15,0 cm, British Museum London, Nr.1892.5-19.1 (nach V.Karageorghis, Erotica, 8, Fig.1).

Max Ohnefalsch-Richter interpretiert die Gelageszenen der Metallschalen als Darstellungen eines zyprischen Adonisfestes[173]. Dagegen verstehen Gjerstad[174] und Markoe[175] die Szenen als profanisierte, höfische Bankette ehemals kultischer Rituale. In der Tat sind die

---

ins 6.Jh., von Markoe ins zweite bis dritte Viertel des 7.Jh.s datiert. Das Medaillon zeigt die "stillende Isis" vor Papyrusstauden.

173 Vgl. M.Ohnefalsch-Richter, Kypros I, 125-129. Während er an ein Frühjahrsfest denkt, spricht G.Markoe (Bowls, 58) von einem Herbstfest. B.Fehr, Gelage, 20, weist eine solche Deutung zurück. Mangels schriftlicher Quellen spricht sich auch J.-M.Dentzer, Banquet, 76, gegen eine Zuordnung zu bestimmten Festen aus.

174 Vgl. E.Gjerstad, Bowls, 8ff.16ff.

175 G.Markoe, Bowls, 57, spricht von "transforming a ritual ceremony into a banqueting scene", ohne auf die Bedeutung der letzteren näher einzugehen.

Gelagerten bei Banketten mit Klinen nicht eindeutig als Gottheiten auszumachen. Zwar verweist Fehr[176] angesichts des stehenden Geschlechtsaktes auf der Salamis-Schale (vgl. Abb.11, 5h) auf altbabylonische Terrakottareliefs und Bleiplaketten, die in Räumen zweier Palastanlagen in Assur gefunden wurden und in die Mitte des 13. Jahrhunderts datiert werden[177]. Es handelt sich um Einzeldarstellungen des Geschlechtsverkehrs eines Mannes und einer Frau[178]. Allerdings fehlen ikonographisch die Zwischenglieder zwischen den Plaketten und den Metallschalen. V.Karageorghis kehrt neuerdings zur rituellen Deutung der Salamisschale zurück. Er versteht die Bildfolge als 'heilige Hochzeit', deren Ergebnis, die stillende Frau, einen zentralen Platz (vgl. Abb.11, 12 h) erhalte[179]. Der Schluß aus einer singulären Darstellung auf eine singuläre Deutung ohne Rücksicht auf vergleichbare Szenen auf anderen Bildträgern ist jedoch methodisch fragwürdig, zumal Karageorghis nicht definiert, was er unter 'heiliger Hochzeit' genau versteht[180]. So ist im Blick auf griechische Vasenbilder[181] denkbar, daß die nackten Frauen der Salamisschale Hetären, die sitzenden, bekleideten Ehefrauen darstellen. Meines Erachtens sind die *banquet-couché*-Szenen der Schalen als repräsentative Darstellungen siegreicher Herrscher zu interpretieren: Cy6 markiert im Blick auf die Bildtradition den Übergang von der Gabenprozession zur Bankettszene[182]. Cy5 schließlich verbindet analog der 'Gartenszene Assurbanipals' das herrscherliche Bankett mit dem Triumph über die Feinde. Gegen eine kultische Interpretation spricht der Szenenaufbau, der ein typisches, auf anderen Bildträgern breit belegtes Trinkgelage schildert.

Symposien im eigentlichen Sinn sind die Bankettszenen auf griechischer Keramik zu nennen[183]. Fehr unterscheidet in seiner umfangreichen Studie Männergelage und solche mit Paaren, wobei bis 530/520 v.Chr. nur Männer und gelegentlich deren (nackt dargestellte) Hetären begegnen, während danach auf der Kline des Mannes sitzende Frauen häufiger vorkommen (vgl. **Abb.13**)[184]. Diese sind aufgrund von Kleidung und Schmuck

---

176 Vgl. B.Fehr, Gelage, 21. Eine religiöse Bedeutung vermag er auf Schale Cy6 jedoch nicht zu erkennen.

177 Veröffentlicht 1935 durch W.Andrae, WVDOG 58, Taf.45a.b; 103. Die Plaketten stammen jedoch nicht aus den Tempeln. Vgl. U.Winter, Frau, Abb.352f.

178 Eissfeldt hat diese Bilder schon 1936 als Darstellungen eines erotisch-orgiastischen Kultes einer Göttin interpretiert. Er bringt sie in Zusammenhang mit der in Ez 16, 24.31.39 גב genannten Vorrichtung. Vgl. O.Eissfeldt, Hesekiel, 291. Eissfeldts Deutung ist jedoch problematisch, da sie ein Bild ohne Kontext mit einem viel späteren biblischen Text verbindet. Vgl. auch die Kritik durch W.Zimmerli, Ezechiel 1-24, BK.AT XIII/1, 355.

179 Vgl. V.Karageorghis, Exotica, 10.

180 Sollte die Stillende Isis darstellen (so a.a.O., 10), was die ähnliche Szene der Olympiaschale nahelegt, dann könnte die Bildfolge 'Zeugung und Geburt des Horus' genannt und die tanzende Frau (11h) als Schwangere interpretiert werden.

181 So B.Fehr, Gelage, 21. Vgl. auch a.a.O., 112.115.

182 So auch G.Markoe, Bowls, 153, hinsichtlich Technik und Form. Sollte die Schale einem Grab entstammen, wie Markoe (a.a.O., 176) vermutet, so gehört sie zur kulturellen Tradition der zyprischen "warrior aristocracy" (a.a.O., 79), was ihre repräsentative Funktion unterstreicht.

183 Zur Abhängigkeit griechischer Keramik von Motiven phönizischer Kunst vgl. G. Markoe, Bowls, 118-127, für das sitzende Bankett und die Gabenprozession a.a.O., 119.

184 Vgl. B.Fehr, Gelage, 130. Er interpretiert die sitzende Frau als aus dem Osten übernommenes Motiv und entsprechende östliche Sitte.



Abb.13 Schwarzfigurige attische Hydria, Staatliche Museen Berlin Nr.7.1890 (nach J.-M.Dentzer, Banquet, Fig.112).

als Damen der Gesellschaft bzw. als Ehefrauen zu deuten. Die Sitte des Lagerns beim Essen und Trinken gelangte nach Fehr durch die prunkliebenden Lyder in den griechischen Bereich[185], wo das Bankett überwiegend als reines Trinkgelage dargestellt wird. Dabei erfährt das Motiv eine Demokratisierung, insofern mehrere Klinen begegnen[186]. Es wird zur standesgemäßen Darstellungsform für Angehörige vornehmer Schichten[187]. Nebenmotive wie überladene Tische, Dienende und Musizierende verweisen auf ein wohlhabendes Milieu. Helme und Waffen sind Symbole für den Stand des Kriegers, Hunde und Pferde solche für Jagd und Zucht[188]. Seit dem letzten Viertel des 6. Jahrhunderts begegnen auch Mitglieder niederer Schichten, etwa die Vasenmaler selbst, auf rotfiguriger Keramik, was unter anderem auf den "gestiegene[n] Wohlstand der Gewerbetreibenden"[189] zurückzuführen ist.

Die früheste Verbindung der Gelageszene mit dem Weingott Dionysos läßt sich im korinthischen Bereich, insbesondere an der Kypseloslade festmachen, die Fehr kurz nach

185 Vgl. B.Fehr, Gelage, 26. Interessanterweise zeigen die Klinen, die bei frühen Gelageszenen des 8.Jh.s begegnen, einen neuen, orientalisierenden Typus des Klinenbeines. Vgl. H.Kyrieleis, Throne, 118-123.

186 Vgl. B.Fehr, Gelage, 128f.; J.-M.Dentzer, Banquet, 79.

187 So B.Fehr, Gelage, 126.

188 Vgl. J.-M.Dentzer, Banquet, 86; B.Fehr, Gelage, 30.

189 B.Fehr, Gelage, 129.

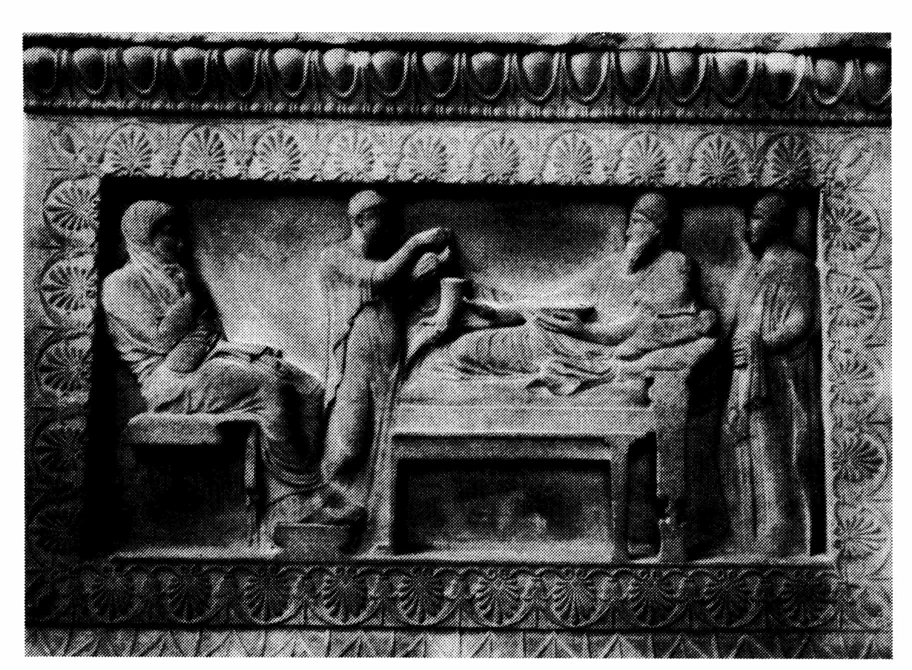


Abb.14 Mahlszene am 'Satrapensarkophag' aus Sidon, Reliefhöhe: 46 cm, Archäolog. Museum Istanbul Nr.367 (nach I.Kleemann, Satrapen-Sarkophag, Taf.13).

der Mitte des 6. Jahrhunderts datiert[190]. Auf den schwarzfigurigen Symposien nimmt es im letzten Viertel des Jahrhunderts eine beherrschende Stellung ein, während die anderen Götter kaum als Zecher dargestellt werden[191]. Die Identität der Götter, aber auch die von Heroen[192] ist meist nur durch Namensbeischriften gesichert.

Neben Metallschalen und griechischer Keramik bietet die im ganzen Mittelmeerraum vertretene Reliefkunst des 5./4. Jahrhunderts einen dritten Bildträger von Bankettszenen[193]. Auf Grabstelen begegnet meist das einzelne Paar mit lagerndem Mann und auf der Kline sitzenden Gattin, gelegentlich mit weiteren Familienangehörigen. Das Bankettmotiv wird hier genutzt, um die enge Verbundenheit der Ehepartner zum Ausdruck zu bringen[194]. Reliefs, die sich mittels einer Inschrift als einem Heroen oder einer Gottheit zugeschriebene erweisen, werden im Unterschied dazu als Votivgaben interpretiert[195].

Ein Relief mit Mahlszene aus dem Kontext 'Grab' und aus dem syrisch-palästinischen

190 Vgl. a.a.O., 35.129. Die Darstellung einer Efeuranke auf der Hamburger Metallschale führt zu ihrer Datierung ins 5.Jh. Vgl. P.Welten, Metallschale, 283f.

191 Vgl. B.Fehr, Gelage, 129f. Neben Dionysos begegnet der Gott Apoll einmal, Poseidon dreimal (a.a.O., 86). Vgl. auch J.-M.Dentzer, Banquet, Taf.20, Fig.111.

192 Es begegnen Achilles und Tareus, sowie Herakles und Hermes. Vgl. B.Fehr, Gelage, 79-86.

193 Vgl. die detaillierte Analyse J.-M.Dentzers, Banquet (Kap VI-VIII), 223-428 mit zahlreichen Abbildungen.

194 Vgl. J.-M.Dentzer, Banquet, 354.553.

195 Vgl. a.a.O., 453-527 und Taf.69, Fig.409 - R 143.

Bereich befindet sich auf dem sog. Satrapensarkophag aus Sidon[196]. Dieser in Kammer VI der Königsmetropole entdeckte Kastensarkophag mit anthropoider Innenform wird in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts datiert[197]. Er zeigt den sidonischen Herrscher als Thronenden vor seinem Viergespann und zu Pferde bei der Pantherjagd[198]. Auf einer Schmalseite ist er auf einer Kline lagernd zwischen zwei Dienern dargestellt (**Abb.14**), während seine in Schleier und Mantel gehüllte Frau auf einem Sessel links der Kline sitzt. In der linken Hand hält er eine fußlose Trinkschale, die rechte Hand streckt er zu einem Trinkhorn hin aus, das der Diener am Fußende der Kline aus einer Kanne auffüllt. Die Darstellung der Menschen, ihrer Kleidung und Haltung sowie der Bildtyp werden von Ilse Kleemann zurecht als Verbindung orientalischer und griechischer Elemente interpretiert[199]. Sie versteht dieses *banquet couché* aufgrund der Gesamtkomposition des Sarkophags als Repräsentationsszene des sidonischen Herrschers und vermutet, der griechische Künstler habe sich die griechischen Totenmahlsszenen zum Vorbild genommen[200].

Als Ergebnis dieses Exkurses ist festzuhalten, daß Bankett- bzw. Gelageszenen im ersten Jahrtausend v.Chr. durchgängig ikonographisch belegt sind, wobei das *banquet couché* seit Mitte des 7. Jahrhunderts das ältere *banquet assis* fast vollständig ablöst. War für ersteres eine kultische Interpretation, etwa das Mahl der Gottheit, noch wahrscheinlich, so tritt diese für das *banquet couché* in den Hintergrund. Die Verwendung des Motivs auf griechischer Keramik und auf Grab- bzw. Sarkophagreliefs seit dem 6. Jahrhundert v.Chr. hat eine Vervielfältigung der Bankettszenen zur Folge. Nebenmotive, die den Reichtum der Teilnehmenden veranschaulichen, legen eine repräsentative Funktion nahe und verweisen auf Trägerkreise aus der Oberschicht. Im Zusammenhang mit Trinkgelagen auf griechischen Vasen und späten Metallschalen kann das Motiv der auf der Kline des Mannes sitzenden Frau als erotische Szene oder als vertrautes Gespräch gedeutet werden. Drei Szenen der Metallschale aus Salamis (Cy5 vgl. Abb.11) stellen einen Geschlechtsakt im Kontext eines Trinkgelages dar. Eine kultische Funktion des Liebesaktes ist weder bei den Vasen noch bei den Metallschalen anzunehmen. Die genannten Beispiele zeigen jedoch, daß das *banquet couché* seit dem 6. Jahrhundert im Mittelmeerraum verbreitet war. Aufgrund der Bildträger aus dem Bereich der Luxusgüter und deren Repräsentationsszenen sind die Darstellungen soziologisch der Oberschicht und vielleicht, im Falle der Metallschalen,

196 Vgl. die detaillierte Studie von I.Kleemann, Satrapen-Sarkophag.

197 Vgl. a.a.O., 159.

198 I.Kleemann hält den Dargestellten für einen nicht namentlich bekannten sidonischen König und nicht, wie zunächst vermutet wurde, für einen persischen Satrapen. Vgl. a.a.O., 160.

199 Vgl. a.a.O., 123f.

200 Vgl. a.a.O., 156.

Mitgliedern des Militärs zuzuordnen. Die Bekanntheit des Bankettmotivs auch im persischen Reich und speziell in der Provinz *Yəhūd* ist meines Erachtens als wahrscheinlich anzunehmen. Nimmt man biblische[201] und außerbiblische[202] Quellen hinzu, die von Banketten persischer Herrscher und ihrer ausländischen Gäste berichten, so zeigt sich für *Yəhūd* zumindest, daß die Regierenden diesen Ruf hatten. Auch Herodot[203] und Xenophon[204] berichten vom Lagern beim Mahl als Brauch des persischen Heeres. Aus dem perserzeitlichen Juda sind zwar keine Metallschalen mit Bankettszenen[205], jedoch Funde attischer Keramik aus der Zeit vor Alexander[206] und geringe Mengen weiterer Luxusgüter[207] bekannt. So kann meines Erachtens für Oberschichtkreise aus *Yəhūd* angenommen werden, daß sie ikonographische Beispiele der Bankettszenen kannten und um deren repräsentativen Chrakter wußten. Daß ihnen griechische Trinkgelage mit Hetären bekannt waren und sie diese für ausschweifende Orgien hielten, ist im Blick auf das griechische Material nicht eindeutig zu klären, erscheint jedoch als möglich.

Auf dem Hintergrund des gesammelten Materials können nunmehr die in Prov 9 verwendeten Sprachbilder erläutert werden.

6.5 Metaphorik

Die Tätigkeiten der Weisheitsgestalt in Prov 9,1-3 sind als Vorbereitungen eines Banketts in einem geräumigen Haus zu verstehen. Frau Weisheit erscheint als vornehme Dame der Gesellschaft, die großzügig durch ihre Dienerinnen einladen läßt. Im Rahmen dieses Milieus kann der Ort der Einladung - מרמי קרת - als Bezeichnung für die Viertel der Wohl-

201 Vgl. Est 1,1-20; Dan 5,1-4 sowie 3Esr 3,1-4.

202 Vgl. Xenophon Cyr. VIII, 4,1-27; Ktesias von Knidos in: Athenaios 4,27; Josephus, Ant.XI, 3,2-9. M.Heltzer, Banquets, 102-106, führt außerdem eine Keilschrifttafel mit einer Rationenliste für 28 Küchenmeister des Darius an, die er als Hinweis auf ein Bankett in dessen erstem Regierungsjahr versteht.

203 Vgl. Herodot, Historien I 126.

204 Vgl. Xenophon, Cyropaedia IV 5,1-4.

205 Die bisher in Palästina aus perserzeitlichen Schichten ergrabenen Metallschalen weisen nur florale Motive auf. Vgl. E.Stern, Culture, 144-146. Daß Einzelmotive der phönizischen Schalen auf Siegeln weitergeführt werden, zeigt das Motiv der "stillenden Isis" und des "Greifenbezwingers". Vgl. dazu O.Keel/C.Uehlinger, Göttinnen, 431-438 mit Abbildungen.

206 Vgl. E.Stern, Culture, 137-142 mit Abb.233. R.Wennig hat in Trans 2 (1990), 157-167, einen vorläufigen Katalog attischer Keramik aus dem perserzeitlichen Palästina veröffentlicht. Geringe Mengen solcher Importkeramik sind für Bethel, Bethanien, Beth-Zur, Engedi, Jericho, Jerusalem, *Rāmat Rāḥel*, *Tell el-Fūl* und *Tell en-Naṣbe* belegt. Zu Engedi vgl. auch E.Stern, Culture, 104 und oben, S.38.

207 Siehe oben, S.36-38.

habenden verstanden werden. Es handelt sich um einen zentralen Ort in der Stadt.

Die Vorstellung der hausbauenden Weisheit ist durch Prov 14,1; 24,3 als weisheitliches Motiv belegt[208]. In Prov 8 wird ihr schöpferisches und existenzgründendes Wirken ausführlich dargestellt. Die Vorstellung erfährt in Prov 9,1-6 eine Erweiterung, indem das Haus der Gestalt in seiner öffentlichkeitsrelevanten Funktion beschrieben wird. Die Einladung der Weisheit ist mehr als ein gesellschaftliches Ereignis. Sie zielt darauf, Menschen Einsicht zu vermitteln und sie zum rechten Leben anzuleiten (9,6). Die Weisheitsgestalt wird so als Lehrerin dargestellt, deren Haus die Funktion eines 'Lehrhauses' hat[209]. Die weisheitliche Lehre wird als 'Weg der Einsicht' begriffen und dem Einzelnen in ihrer lebensfördernden Funktion vor Augen gestellt. Diese Metaphorik stimmt mit der Charakterisierung der elterlichen Lehre als Auslegung der Tora überein, wie sie in Prov 6,20-35 begegnet[210].

Demgegenüber ruft die im Zusammenhang der Torheit gebrauchte Metaphorik negative Assotationen hervor. "Gestohlene Wasser" und "verborgene Speise" sind Metaphern für verbotenen Genuß, der aber als angenehm bezeichnet wird. Da die Faszination des Verbotenen wohl eine anthropologische Grundstruktur anspricht, wird der Vers vielfach als altes Sprichwort gedeutet[211]. Im Blick auf die in Prov 5,15-20 gebrauchten Metaphern und die Charakterisierung der 'fremden Frau' in Prov 7 ist der Genuß in 9,17 als "Liebesgenuß" zu verstehen. 'Frau Torheit' hat im Gegensatz zu Frau Weisheit kein Gastmahl vorbereitet, sondern lädt die unerfahrenen Männer ein, sie selbst zu 'genießen'. Angesichts von Bildzyklen, die Bankett- und Liebesszene in enger Verbindung zeigen, ist die Einladung der Torheit zum Liebesgenuß in Anlehnung an die Einladung der Weisheit zum Bankett nicht überraschend. 'Frau Torheit' wird als Prostituierte geschildert: Sie sitzt vor ihrem Haus, das an zentralem Ort gelegen ist, und lädt alle Vorübergehenden mit einer kessen Bemerkung zum Geschlechtsverkehr ein[212]. Prov

208 Zur theologischen Bewertung dieses Motivs vgl. C.V.Camp, Wisdom 136f.; S. Schroer, Weisheit, 157-162.

209 R.N.Whybray vermutet hier eine dem - freilich erst Sir 51,23 belegten בית מדרש - ähnliche Vorstellung. Vgl. ders., Wisdom, 91.

210 Siehe unten, S.153-166.

211 Allerdings ohne weitere Textbelege. Vgl. H.Ringgren, Sprüche, ATD 16/1, 43; R.B.Y.Scott, Proverbs, AncB, 77; A.Meinhold, Sprüche, ZBK.AT 16/1, 159. J. Crenshaw, Wisdom, 15, versteht den Gebrauch von Sprichwörtern als Kennzeichen weisheitlicher Rhetorik, da diese häufig auf den allgemeinen Konsens zurückgreife.

212 Vgl. demgegenüber die in Prov 7 geschilderte Szene, die zu nächtlicher Stunde und in Heimlichkeit spielt.

9 ist auch insofern Zusammenfassung und Höhepunkt der Lehrreden, als mehrmaliger Ehebruch der Frau, von außen betrachtet, der Vorstellung von Hurerei entspricht. Prov 7,26 bereitet diese Sicht mit dem Hinweis auf die zahlreichen 'Opfer' der 'fremden Frau' vor. Da in 9,13-18 von einer Bezahlung nicht die Rede ist und der Ausdruck "gestohlene Wasser" dies auch nicht impliziert, tritt der finanzielle Aspekt von Prostitution in den Hintergrund. 'Frau Torheit' wird anders als die in Prov 6,26 genannte Prostituierte nicht als arme Frau charakterisiert, die aus Not ihre Liebesdienste anbietet.

Wie 'Frau Torheit' in 9,13 wird auch der ihrer Einladung folgende Mann als einer beschrieben, der die Folgen seines Handelns nicht überdenkt und deshalb in sein Verderben rennt. Die von der Frau Gerufenen werden den Totengeistern gleichgestellt, der Ort des Treffens[213] den Tiefen der Unterwelt. Wie schon in Prov 7 sind Lebens- und Todeswelt nicht strikt getrennt. Letztere beginnt mitten im Leben und reißt die unbesonnenen und unerfahrenen Männer in den Abgrund. Gegenüber der Dynamik der Todesmetaphorik in Prov 2,18f.; 5,5f. und 7,26f. liegt in Prov 9 jedoch eine statische Beschreibung vor. Das Haus von 'Frau Torheit' ist nicht nur 'Vorhalle' und Zugang zu der Totenwelt wie in 7,27, sondern ein Raum der שׁאול selbst. Diese Vorstellung findet sich schon in der älteren Weisheit:

> אדם תועה מדרך השׂכל בקהל רפאים ינוח
> Der Mann, der abirrt vom Wege der Einsicht,
> wird in der Versammlung der Totengeister wohnen. (Prov 21,16)

Der in den Mahnreden als 'schiefe Bahn' charakterisierte Weg der 'Fremden' gelangt durch Prov 9,18 an sein Ziel, das gleichwohl von Beginn an absehbar war. Diese Beobachtungen zur Metaphorik unterstreichen noch einmal, daß Prov 9,13-18 als abschließende Charakeristik zur 'fremden Frau' angelegt ist.

6.6 Auswertung

In Prov 9 wird Frau Weisheit eine 'Frau Torheit' gegenübergestellt. Beide Gestalten laden in ihr Haus ein. Die Weisheitsgestalt ist im Bild einer vornehmen Dame und als Erbauerin eines großen Hauses dargestellt: Sie lädt zum Bankett mit Geschlachtetem und Wein. Als Lehrerin ruft sie die unvernünftigen und einfältigen jungen Männer zu sich, um sie von ihrer Einfalt zu befreien und ihnen den richtigen Weg der Einsicht zu weisen. Prov 9,1-6 nimmt Aspekte der Gestalt aus Prov 1 und 8 auf. Die

---

213 שׁם kann sich im Kontext nur auf das in V.14 genannte Haus der Frau beziehen.

Weisheit erhält göttliche Züge durch Motivparallelen zum Handeln JHWHs sowie durch ihre Fähigkeit, qualifiziertes Leben zu ermöglichen[214].

Wortschatz und Motivik der Einladung zum Gastmahl sind in altorientalischen, insbesondere ugaritischen Texten belegt, ohne daß eine literarische Abhängigkeit nachweisbar ist. Ein Vergleich mit weiteren alttestamentlichen Mahlszenen erweist Prov 9,1-6 als Gastmahl, nicht als kultisches Mahl. Prov 9 greift aus diesen Texten einzelne Motive auf, ohne jedoch literarisch nachweisbare, anthologische Bezugnahmen zu gebrauchen. Als Realienhintergrund für das Haus der Weisheit ist die spezifisch israelitische Wohnarchitektur, in der Säulen Verwendung finden, wahrscheinlich zu machen. Die in der Ikonographie der zweiten Hälfte des 1. Jahrtausends belegte Bankettszene weist die Metaphorik in Prov 9,1-6.13-18 als geläufige Vorstellung aus.

Der Ruf der 'Frau Torheit' ergeht zwar in ähnlichem Wortlaut (Prov 9,16) an dieselben Adressaten, hat aber ein anderes Ziel. Sie lädt zum Geschlechtsverkehr ein, bietet ihren Körper, nicht ihr Wissen an. Die ihr folgenden Männer werden als nichtsahnende Dummköpfe charakterisiert. 'Frau Torheit' erhält dämonische Züge, da sie mit der שׁאול in Verbindung gebracht wird: Ihr Haus ist ein Zimmer der Totenwelt. Durch die Drohung in V.18 erhält Prov 9,13-18 warnenden Charakter, ohne daß ein einziger Imperativ verwendet wird[215]. Hier ist der metaphorische Charakter der Rede vom Tod am deutlichsten greifbar: Der Verkehr mit der 'Frau Torheit' bewirkt eine Abkehr vom Weg des Lebens, indem er Gemeinschaft zerstört und in die soziale Isolation führt.

Die Beschreibung der Torheit lehnt sich an die der Weisheit an und greift Aspekte der 'fremden Frau', besonders der Schilderung in Prov 7, auf. Sie gestaltet zudem Sprüche aus den älteren Sammlungen aus. Um eine Gegenüberstellung zur Gestalt der Weisheit auf der Ebene einer Symbolfigur zu erreichen, wird der Begriff אשׁת כסילות kreiert. Es wäre naheliegend, die in Prov 2; 5; 6; 7 beschriebene Gestalt von Beginn an 'Torheit' zu nennen, um auch terminologisch die Position der Gegenspielerin zur Weisheit zu markieren. Daß dies nicht geschieht, hat meines Erachtens didaktische Gründe: Das Porträt der 'fremden Frau', deren menschliche Züge eingehend erläutert werden, ist dem Lebenskontext der Adressaten näher als eine 'Torheit' genannte Symbolfigur. Zwar ist auch

---

214 Der göttliche Charakter der Weisheitsgestalt ist vielfach hervorgehoben worden. Vgl. zuletzt S.Schroer, Weisheit, 165-169.

215 Vgl. das analoge Phänomen in Prov 2 oben, S.89f.

die Weisheit als begehrenswerte Frau gezeichnet und tritt als solche in den Reden Prov 1,20-33; 8 sowie in Prov 9,1-6 auf; gerade in diesen Texten hat sie jedoch Züge, die menschliche Eigenschaften übersteigen.

Auf der Ebene des Endtextes macht die sukzessive Beschreibung der 'fremden Frau', ihrer Taten und der Gefahren, die sie verkörpert, sowie die abschließende Antithese zur Weisheit Sinn. Beide Gestalten stehen für eine Richtung des Lebenswegs, über die der Adressat entscheiden soll: Wählt er die mit JHWH verbundene Weisheit - den Weg des Lebens - oder die dem Totenreich nahestehende törichte 'Fremde' - den Weg des Todes? Allerdings sind die Position des Sprecher bzw. der Sprecherin in den Mahnreden und die Einladung der Weisheit in Prov 9 so dominant, daß der Adressat keine andere Wahl hat, als ihrer Belehrung zu folgen, will er nicht als unverbesserlicher Tor gelten.

IV AUSWERTUNG

1 Die 'fremde Frau' in Prov 1-9

Die vorliegende Untersuchung bestätigt die neuere Forschungstendenz[1] dahingehend, daß die Figur der 'fremden Frau' in den späten Proverbientexten nicht einlinig zu interpretieren ist. Ihr eignen mehrere Aspekte, die sich jedoch durchaus zu einem kohärenten Porträt fügen. Da die überlieferte Abfolge der Texte die Charakterisierung der 'fremden Frau' zunehmend präzisiert, ist sie als bewußt arrangierte Abfolge zu verstehen.
Die beobachtete literarische Schichtung in den Texten zur 'fremden Frau' läßt sich nun zu einem vorläufigen[2] Gesamtbild zusammenfassen:

Eine Untersuchung allein der Verse in Prov 1-9, die die 'fremde Frau' explizit nennen - Prov 2,16-19; 5,3-8; 6,24f.32; 7,5.25-27 - zerschneidet die Texte willkürlich und erbringt inhaltlich wenig konturierte Einsichten[3]. Wird jedoch erkannt, daß die Texte, zum Teil durch literarische Bezugnahmen, Themen wie den Dekalog (Prov 6), die Unterweisung der folgenden Generation (Prov 3,1-3; 6,20-24; 7,1-5), das Leben der nachexilischen Gemeinschaft (Prov 5,14) und die Opferpraxis (7,14) aufnehmen, so gewinnt die Gestalt der 'Fremden' Kontur. Schon die Grundschicht von Prov 1-9 setzt sich mit genuin israelitischen Fragen von Gemeinschaft und Religion auseinander, so daß von einer 'Theologisierung' urspünglich profaner Weisheit[4] nicht gesprochen werden kann[5]. Die in der vorliegenden Untersuchung als sekundär ausgewiesenen Abschnitte Prov 2,5-8.20-22; 5,15-19.21-23 führen die Einbindung der Gestalt in die judäische Ethik fort. Prov 2,5-8 stellt die Grundbegriffe des gemeinschaftstreuen und -fördernden Verhaltens als durch die Weisheit vermittelte Werte vor. Prov 5,15-19 empfiehlt eine erfüllte Liebesbeziehung zur eigenen Ehefrau als bestes Mittel, Verführungen anderer Frauen zu widerstehen. Prov 2,20-22; 5,21-23 bewerten das Verhalten der 'fremden Frau' und der Männer, die mit ihr Umgang haben als frevlerisch, das heißt als gegen die von JHWH geschaffene Ordnung gerichtet. Damit

---

1 Siehe oben, S.23f.

2 Es ist insofern vorläufig, als die Texte zur Weisheitsgestalt nicht in die Untersuchung einbezogen worden sind. Vgl. dazu G.Baumann, Weisheitsgestalt, 311-321.

3 Diese von R.N.Whybray mit z.T. subjektiver Argumentation (vgl. oben, S.20f.90f. 117f.) als Grundschicht herausgelösten Textabschnitte sind zwar für einen Vergleich mit 'fremden Frauen' in altorientalischer Weisheitsliteratur geeignet, erklären aber nur den längst bekannten internationalen Ursprung weisheitlicher Reflexion. Vgl. ders., Problems, 482f.

4 So etwa W.McKane, Proverbs, 7-10. Vgl. R.N.Whybrays modifizierte Sicht in: ders., Composition, 31f. Siehe oben, S.20.

5 So auch G.Baumann, Weisheitsgestalt, 339f.

wird das gemeinschaftszerstörende Tun der 'Fremden' demjenigen der ebenfalls negativ bewerteten 'frevlerischen' Männer (Prov 1,10-19; 2,13-15) gleichgestellt. Im Duktus des weisheitlichen Tun-Ergehen-Zusammenhangs wird den frevlerischen Menschen der Ausschluß aus der Gemeinschaft (2,20-22) angedroht. Dieses Stadium der Textentwicklung ermöglicht eine sozialgeschichtliche Einordnung der Warnung vor der 'fremden Frau'[6]. Die generalisierende Tendenz der Zusätze wird im Blick auf den Adressaten durch pluralische Aufforderungen in Prov 5,7 und 7,6 verstärkt. Prov 9,13-18 faßt in einem Gedicht Aspekte der 'Fremden' in den Lehrreden begrifflich und inhaltlich zusammen und stellt die Gestalt als Gegenspielerin zur Weisheit dar. Letztere wird bereits in Prov 2 als Geschenk JHWHs gepriesen und in Prov 7,4 als vertraute Verwandte personifiziert[7]. Schließlich bilden Prolog (Prov 1,1-7) und Epilog (9,7-12) eine Klammer um die Sammlung 1-9* und konturieren sie als Einleitung für das Proverbienbuch[8].

Die 'fremde Frau' wird in den Mahnreden und Beschreibungen zwar differenziert, jedoch ausschließlich negativ charakterisiert. Sie erscheint als sexuell aktive und aggressive Frau, die durch schmeichlerische Reden sowie durch betörende Blicke und Gesten Männer zum Geschlechtsverkehr einlädt und damit ins Unglück stürzt. Da diese Einschätzung der Figur allen Texten zugrunde liegt und die Gestalt in das Frevlerparadigma eingeordnet wird, liegt eine gewissen Typisierung vor. In diesem Zusammenhang erweist sich die in der früheren Forschung aufgeworfene Frage, ob die 'fremde Frau' reale Frauen verkörpere oder nur eine literarische Figur sei[9], nach Analyse der Texte als falsch gestellt. Die 'fremde Frau' repräsentiert vielmehr als literarische Gestalt unterschiedliche Lebenssituationen von Frauen und deren Stellung in der Gesellschaft.

1.1 Die 'Fremde' als Typos der Ehebrecherin

Die Bezeichnung der Figur als נכריה und אשה זרה ist adäquater Ausdruck für die unterschiedlichen Aspekte der Gestalt.

Für den Begriff נכריה ist die Bedeutung "ethnisch fremde Frau" nicht von der Hand zu weisen. Da er in den sicher nachexilisch zu datierenden

---

6 Sie dazu im folgenden S.264-266.

7 Da die Weisheit auch in den Lehrreden personifiziert und mit ähnlichen Attributen erscheint wie in den Ich-Reden (1,20-33; 8,1-26), ordnet G.Baumann Lehrreden und Ich-Reden zu Recht einer gemeinsamen Schicht zu. Vgl. dies., Weisheitsgestalt, 320f.

8 Anders rechnet G.Baumann, Weisheitsgestalt, 318f., neben 1,1-7 das gesamte Kapitel 9 zur letzten Redaktion.

9 Siehe oben, S.23.

Texten Esr 9f. und Neh 13,23ff. Frauen bezeichnet, die mit Judäern verheiratet sind, steht im Hintergrund seiner Verwendung in Prov 1-9 das dort geschilderte Problem der Mischehenpraxis. Zwar kann angesichts der in Esr/Neh ideologisch gefärbten Position nicht auf eine historisch verifizierbare, kollektive Scheidung der Mischehen in der judäischen Gemeinschaft zurückgeschlossen werden. Die Texte bestätigen aber die Relevanz der Fragestellung für die Gesellschaft des perserzeitlichen Juda und besonders für die aus dem Exil zurückgekehrten Oberschichtgruppen. Grundsätzlich ist im persischen Reich ein enges Zusammenleben unterschiedlicher ethnischer Gruppen zu konstatieren[10]. Dieses Phänomen betrifft mit großer Wahrscheinlichkeit auch die Provinz *Yəhūd* obwohl sie am Rande des persischen Machtbereichs liegt.

In dieser abseits der großen Handelswege gelegenen Region war der Einfluß der persischen und griechischen, materiellen Kultur weniger stark als in der Küstenregion[11]. Im Bereich der Luxusgüter hat *Yəhūd* jedoch Zugang zu den Märkten des Mittelmeerraums.

Vor diesem Hintergrund fällt auf, daß die Texte in Prov 1-9 Mischehen nicht explizit nennen. Vielmehr behandeln sie das Thema 'Ehebruch und dessen gesellschaftliche Folgen'.

Einer einlinigen Interpretation der Gestalt als ethnisch fremder Frau steht zudem der parallel verwendete Begriff אשה זרה entgegen. Die Bezeichnung זרה definiert die Gestalt als 'fremd' gegenüber einer bestimmten Gruppe: Prov 6,20-35 und Prov 7 thematisieren den Geschlechtsverkehr mit der "Frau eines anderen Mannes". Prov 5,15-20 empfiehlt demgegenüber den Umgang mit der eigenen Frau. Die Figur der 'fremden Frau' repräsentiert daher ethnisch fremde *und* aus der judäischen Gemeinschaft stammende Frauen.

Die Vorstellung, daß der Geschlechtsverkehr mit der 'fremden Frau' Ehebruch bedeutet, ist in allen untersuchten Texten mit Ausnahme von Prov 9,13-18 greifbar:

In Prov 2,17 wird in einer für verschiedene Deutungen offenen Weise vom 'Verlassen des Jugendgeliebten' gesprochen.

Prov 5,15-20 stellt die 'Fremde' der als "Frau der Jugend" bezeichneten Ehefrau des Angeredeten gegenüber und preist die Erotik und Liebeslust der letztgenannten. Prov 5,14 sieht für den Fall des Verkehrs mit der 'fremden Frau' eine Bestrafung durch die politisch-religiöse Gemeinschaft

10 Siehe oben, S.65.

11 Vgl. das in der Forschungsgeschichte zur Einführung des Silbergelds und zur lokalen Kultur Gesagte oben, S.32 und S.42f.

vor. Dort ist eine öffentliche Gerichtsverhandlung in den Blick genommen, wenngleich die These eines Verfahrens nach dem Todesrecht - entsprechend Lev 20,10; Dtn 22,22 - aus der Stelle allein nicht erhoben werden kann. Sprachgebrauch und Motivik in Prov 5,9-11 evozieren den ausländischen Hintergrund der Gestalt, da sie Racheakte ethnisch fremder Männer nennen. Die Verse thematisieren unter Rückgriff auf prophetische Gerichtsschilderungen die Dimension des Gerichts als von Gott herbeigeführt.

Nach Prov 6,26 und 7,19 ist die 'Fremde' bereits verheiratet. Es wird eindringlich vor dem Ehebruch mit einer solchen Frau gewarnt, wobei Prov 6,32 der *terminus technicus* נאף begegnet. Prov 6,20-35 ist als midraschartige Auslegung zu den Dekalogverboten des Diebstahls, des Ehebruchs und des Begehrens der Frau des Nächsten sowie zur Kinderunterweisung im Anschluß an das Schma Jisrael (Dtn 6,6-9 par.) gestaltet. Das Begehren wird hier als internalisiertes 'Habenwollen' den Aktionen Ehebruch und Diebstahl vorangestellt. Da die Warnung vor der 'Fremden' in 6,20 als elterliches Gebot eingeführt ist, wird deren Nichtbeachtung zudem als eine Übertretung des Gebots, die Eltern zu ehren, ausgewiesen. Prov 6,20-35 behandelt somit die Figur der 'Fremden' im Rahmen judäischer Ethik.

Angesichts zahlreicher anthologischer Bezugnahmen[12] und Anklänge[13] an deuteronomisch-deuteronomistische Texte muß für die Trägergruppe von Prov 1-9 die Verbindung von fremden Frauen und Verehrung fremder Gottheiten bekannt gewesen sein. Die Texte greifen diese Argumentation jedoch nicht explizit auf. Unter den angeführten Folgen des Umgangs mit der 'fremden Frau' wird religiöser Abfall zu anderen Göttern nicht eindeutig thematisiert[14].

Durch die Verbindung von priesterlich-kultischem Sprachgebrauch und demjenigen der Liebeslyrik weckt die Schilderung der 'Fremden' in Prov 7 Konnotationen, die die Verehrung einer Fremdgottheit als möglich erscheinen lassen. Konkrete Hinweise auf den Kult einer Liebesgöttin sind dem Text jedoch nur zu entnehmen, wenn seine Hauptlinien umgebogen werden. Die von Boström vertretene These, die 'fremde Frau' sei als 'Frau im Fenster' die Verehrerin der *Ištar*/Astarte, beruht auf einer Kette von Assoziationen. Boströms Hauptargument hat keinen Anhalt am

---

12 Zur Definition siehe oben, S.79. Vgl. z.B. Prov 2,17/Dtn 4,23.32 (שׁכח [את־ה]ברית) sowie die Bezugnahme von Prov 6,20-35 auf Dekalog und שׁמע ישׂראל.

13 Vgl. Prov 5,9f. als Anklang von Fluchformulierungen in Lev 26; Dtn 28; Prov 7,21/Dtn 4,19; 13,6; IIReg 17,21 u.ö. (נדח).

14 Vgl. unten, S.258.

Text[15]. Die in Prov 7 geschilderte Szene ist auch im Rahmen judäischer Opferpraxis verständlich. Da die Frau in einem fiktiven Zitat Opfer für JHWH und Geschlechtsverkehr in einem Atemzug nennt, erscheint ihr Tun als Grenzüberschreitung in kultischer Hinsicht: Eine Opfermahlzeit im Status der Unreinheit ist im Rahmen priesterlicher Vorstellungen abzulehnen. Die tendenziöse Charakterisierung der 'fremden Frau' zielt darauf, sie über den Vorwurf des Ehebruchs hinaus in Mißkredit zu bringen.

1.2 Die 'Fremde' als Gegenfigur zur Weisheitsgestalt

Unter der Bezeichnung "Frau Torheit" erscheint die 'fremde Frau' in Prov 9,13-18 als Gegenspielerin der personifizierten[16] Weisheit. Der Ausdruck אשׁת כסילות wird als sprachliche Brücke gewählt, um die Antithese auch begrifflich zu unterstreichen. Prov 9,13-18 ist in Wortschatz und Motivik eng mit der Charakterisierung der 'Fremden' in den Lehrreden verbunden[17]. Die Gegenüberstellung von Weisheit und Torheit am Ende der Sammlung lehnt sich an analoge Aussagen in den Texten an, die jeweils eine der Gestalten beschreiben.

Allerdings faßt Prov 9,13-18 die Aspekte der 'Fremden' nicht nur zusammen. Die אשׁת כסילות wird, über die Schilderung der Lehrreden hinausgehend, als stadtbekannte Prostituierte gezeichnet, die in aller Öffentlichkeit an einem belebten Platz die Vorübergehenden zum Geschlechtsverkehr auffordert. Die Metaphorik der Torheit als 'Hure' definiert den singulären Begriff כסילות als unangemessenes Verhalten im sexuellen Bereich und somit als einen Aspekt von Torheit (אולת). Bereits in der als Vorstellung der Themen von Prov 1-9 konzipierten Rede Prov 2 nimmt die Warnung vor der 'fremden Frau' in 2,16f. auf die Bilder des als 'Hure' gezeichneten Juda in Jer 3 und 13 anthologisch Bezug. Als illegitime Sexualpartnerinnen des Adressaten werden in Prov 6,26 eine sich prostituierende Frau und eine Ehefrau nebeneinander genannt. Allerdings tritt in Prov 9 der finanzielle Aspekt von Prostitution in den Hintergrund zugunsten einer Schilderung der Macht von 'Frau Torheit', deren Haus metaphorisch mit der Totenwelt identifiziert wird.

Demgegenüber wird die Weisheitsgestalt als Dame der Gesellschaft und zugleich als Lehrerin charakterisiert: Das von ihr erbaute Haus wird

---

15 Siehe den Exkurs zum Motiv der 'Frau im Fenster' oben, S.198-206.
16 Zum Verständnis von Personifikation vgl. S.Schroer, Weisheit, 164; C.V.Camp, Wisdom, 209-222.
17 Vgl. die Auflistung oben, S.229f.

als Ort eines reichen Gastmahls genutzt und dient zugleich als 'Lehrhaus'.

Der Gegensatz von Weisheit und 'fremder Frau' macht sich in Prov 2; 5; 6,20ff.; 7 vor allem an den Folgen fest, die ein Umgang mit ihnen hat. Während die Weisheitsgestalt Leben (3,2.16; 8,35), Reichtum (3,14-16; 8,21) und Ansehen (4,8; 8,15f.18) befördert, trägt die 'fremde Frau' zu sozialer Ächtung (5,14; 6,34f.), Verlust der Güter (5,9f.), ja zum Tod (2, 18f.; 5,4-6; 7,26f.; vgl. 9,18) bei. Die literarischen Gestalten repräsentieren so zwei diametral entgegengesetzte Richtungen des 'Lebensweges'.

Die Metapher 'Leben' drückt nicht nur die Existenz als solche aus, sondern meint im Verbund mit Reichtum und Ansehen erfülltes, sinnvolles, an den gesellschaftlichen und religiösen Normen orientiertes Leben. Ebenso bezieht sich die Metapher 'Tod' nicht in erster Linie auf das physische Lebensende, sondern umschreibt das Phänomen des sozialen Todes, den Verlust der Gruppensolidarität und den Ausschluß aus der Gemeinschaft.

Die Darstellung der Weisheitsgestalt nimmt in Prov 1-9 etwa denselben Raum ein wie die der 'fremden Frau'[18]. Durch die beiden Ich-Reden der Weisheit (Prov 1,20-33; 8,1-36) wird der Gestalt jedoch eine Autoritätsposition zuerkannt, die der des Sprechers bzw. der Sprecherin der Mahnungen vergleichbar ist. Durch inhaltliche Akzente führt dies sogar zu einer Überordnung der Weisheit über die Lehrenden: So stellt etwa Prov 2,5-11 die Weisheit als Garantin der gesellschaftlichen Ordnung von צדק(ה) und משפט dar. Darüber hinaus werden ihr Attribute zugeschrieben, die in anderen alttestamentlichen Texten nur JHWH eignen, beispielsweise die Fähigkeit, positiv qualifiziertes Leben zu ermöglichen (Prov 3,2.10; 8,35; 9,6). Allerdings bleibt die Weisheit nach Prov 2,5[19] JHWH untergeordnet. Aufgrund der ihr zugeschriebenen großen Bedeutung und Autoriät droht die Weisheitsgestalt der unmittelbaren Identifikation mit lebenden Frauen entzogen zu werden.

Die 'fremde Frau' wird einerseits im Rahmen menschlicher Charaktereigenschaften und Verhaltensweisen beschrieben. Ihre Parallelisierung mit den 'frevlerischen' Männern (Prov 2,12-19) unterstreicht diese Perspektive[20]. Die Aspekte des Wesens der 'Fremden' repräsentieren dabei unterschiedliche Positionen und Lebenssituationen von Frauen[21]. Andererseits

18 Einschließlich der Ich-Reden handeln ca. 80 Verse von der Weisheit gegenüber 75 von der 'fremden Frau' bzw. Torheit.

19 Vgl. oben, S.108 sowie Prov 8,22.

20 Siehe dazu den folgenden Abschnitt, IV.1.3.

21 Nach C.V.Camp, Wisdom, 215f., ist die Generalisierung aus der Vielfalt menschli-

erhält auch die Figur der 'Fremden' mittels der Identifizierung mit 'Frau Torheit' am Ende der Sammlung und der metaphorischen Verbindung mit der Totenwelt eine die sichtbare Realität transzendierende Funktion. Die in der Abfolge der Texte sich steigernde Dramatik in der verwendeten Todesmetaphorik verleiht der Gestalt dämonische Züge. Dies ist nicht als Versuch zu werten, die Gestalt mit einer Liebes- oder Kriegsgöttin zu identifizieren, sondern - im Rahmen kultureller Stereotype von 'Weiblichkeit und Sexualität' - als typische Verzerrung der Machtverteilung in realen, sexuellen Beziehungen[22]. Die 'fremde Frau' verkörpert hier aggressive Sexualität, die zerstörerisch wirkt. Die verwendete Metaphorik leistet insgesamt eine Verbindung von symbolischer Ebene und realen Lebenszusammenhängen.

Die im Blick auf die Forschung geäußerte Vermutung, daß bei den beiden Frauengestalten unterschiedlich stark vom Leben realer Frauen abstrahiert werde[23], erweist sich daher als zu einfache Vorstellung. Die Beurteilung der von den Texten entworfenen vielfältigen Perspektiven hängt von der Textebene ab, die zur Interpretation herangezogen wird. So zeigt Camp auf, daß die Weisheitsgestalt Aspekte von Frauenrollen aus der erzählenden Literatur verkörpert[24]. Demgegenüber können die Ich-Reden der Weisheit auch als Texte verstanden werden, die deren Abstand zu menschlichen Rollenmustern unterstreichen.

1.3 Die 'Fremde' als Parallelfigur zu den 'frevlerischen Männern'

Prov 2 führt die 'fremde Frau' und die 'frevlerischen Männer' als zwei analoge Gefahren auf: Beide Typen von Menschen gefährden durch ihr Reden und Tun die gesellschaftliche Ordnung und versuchen, unerfahrene, junge Männer vom rechten Weg abzubringen.

Die Zitate der 'Fremden' in Prov 7,14-20 und der Männer in Prov 1,10b-14 sind fiktive Zuschreibungen seitens des/der Lehrenden. Indem die Lehrperson deren böse Absichten bloßlegt, gibt sie dem Angeredeten eine Hilfestellung, die schmeichlerischen Reden beider Gegner zu durchschauen. Die Zitate unterstützen damit das Ziel der Mahnreden, die Folgen falschen Verhaltens aufzuzeigen.

Die Männer werden als rücksichtslose, sich auf Kosten anderer bereichernde Oberschichtangehörige charakterisiert. Sie sind vermutlich auf-

---

cher Erfahrung ein Kennzeichen des literarischen Symbols.

22 Siehe oben, S.206 und S.214.

23 Siehe oben, S.23.

24 Vgl. C.V.Camp, Wisdom, 79-147, und im Anschluß an sie, S.Schroer, Frauen, 41-60.

stiegsorientierte jüngere Männer, die gemeinsam gegen die Autorität der Sippenoberhäupter opponieren. Sie schrecken bei ihren dunklen Machenschaften nicht vor Gewaltanwendung zurück[25].

Die 'Fremde' wird als eine Frau charakterisiert, die gesellschaftliche Normen nicht beachtet. Prov 2,16-19 weist ihr die Rolle der gesellschaftlichen Außenseiterin zu: Sie gibt nach dieser Darstellung nicht nur die Bindung mit dem menschlichen Partner, sondern auch die zu ihrem Gott auf. Der Begriff אלהים (Prov 2,17) ist im Rahmen der aufgenommenen Traditionen auf den Gott Israels zu beziehen[26]. Der doppelte Treuebruch in Verbindung mit Todesmetaphorik (vgl. Prov 2,18f.) läßt gleichwohl die Hingabe an fremde Männer und Gottheiten anklingen.

Prov 7 legt exemplarisch Argumentationsweise und Handeln der 'fremden Frau' offen, um ihre Rede als trügerisch zu entlarven. Gleichzeitig expliziert der Text die in Prov 2,17 genannten Vergehen: Die 'Fremde' nutzt die Abwesenheit ihres Ehemannes aus, um eine Liebesnacht mit einem beliebigen, jungen Mann zu verbringen. Sie übertritt dabei das Gebot der Trennung von Opfern und Sexualität und führt auf Abwege in kultischer Hinsicht[27].

Eindringlichkeit und Wiederholung der Warnungen vor der 'Fremden' sowie die eingehende Beschreibung der aus dem Umgang mit ihr erwachsenden Folgen widersprechen allerdings der Annahme, es handle sich um eine gesellschaftliche Randfigur im Sinne einer Ausnahmeerscheinung. Gerade die Stilisierung der Gestalt zu einem Typos erweist die Relevanz der an ihr aufgezeigten Problematik. Die Typisierung der Gestalt steht der Metaphorik des Porträts nur scheinbar entgegen. Letztere leistet eine Verdichtung von häufig anzutreffenden Konstellationen in Begegnungen zwischen Männern und Frauen innerhalb einer Figur.

2 Der Ort der Rede von der 'fremden Frau'

Struktur und Sprachgebrauch erweisen die Reden als kunstvoll stilisierte Texte, das heißt primär schriftliche Kompositionen. Die Aufnahme alttestamentlicher Traditionen und die in den Reden zum Ausdruck kommenden Wertvorstellungen bieten Hinweise auf ihre Autoren oder Autorinnen. Die Analyse der in den Texten genannten sozialgeschichtlichen Daten ermöglicht eine Präzisierung der bisher (hypothetisch) vorgenommenen Datierung.

---

25 Siehe oben, S.94-97.

26 Siehe oben, S.98f.

27 Vgl. auch oben, S.214 und S.255f.

2.1 Die Adressaten auf der Text- und Inhaltsebene

Die behandelten Texte sind mit Ausnahme von Prov 9 als Reden eines "Ich" an ein männliches "Du" gestaltet, das als "mein Sohn" angesprochen wird. Sie geben vor, mündliche Rede zu sein. Da konkrete Zeit- und Ortsangaben fehlen und die Charaktere typisiert dargestellt werden, haben die Reden Formularcharakter: Sie können prinzipiell auf jeden beliebigen Sohn zu einer beliebigen Zeit angewandt werden. Diese Generalisierung über den Einzelfall hinaus wird durch sekundäre Zusätze (Prov 5,21-23; 9,7-12) und Glossen (Prov 5,7; 7,24) verstärkt.

Auf der Textebene wird dem Angeredeten die Position des Hörenden, der zum Gehorsam aufgerufen wird, zugewiesen. Er selbst kommt nur scheinbar - mittels eines fiktiven Zitats (Prov 5,12-14) - zu Wort. Dort wird ihm die Klage in den Mund gelegt, er habe das von ihm Geforderte gerade nicht erbracht: Er hat nicht gehört und nichts gelernt[1]. Dem korrespondiert die Bezeichnung des von der 'fremden Frau' Eingeladenen und Übertölpelten als פתי und חסר־לב (Prov 7,7; 9,16[2]): Er ist unerfahren und ohne Verstand, ein willenloses Opfer.

Die Thematik der Warnung vor dem Geschlechtsverkehr mit einer 'fremden Frau', sei sie nun fremd bezüglich der eigenen Familie oder bezüglich des eigenen Volkes, schränkt den Adressatenkreis auf Männer im geschlechtsreifen Alter ein. Grundsätzlich sind auch ältere Männer nicht ausgenommen, da auch sie "Söhne" sind. Die Unterweisung von Frauen bzw. Töchtern ist in den behandelten Texten nicht im Blick[3]. Grundsätzlich ist jedoch anzunehmen, daß die Autoren oder Autorinnen dieser Texte auch von Frauen die Zustimmung zu den von ihnen aufgestellten Regeln für den Umgang mit 'fremden Frauen' erwarten, da Frauen als Ehefrauen mögliche Leidtragende außerehelicher Beziehungen ihrer Gatten sind. Im Rahmen der kanonisierten Endgestalt des Proverbienbuches sind die Reden auch an Leserinnen gerichtet. Frauen können dabei das Urteil über die 'fremde Frau' indirekt als Warnung verstehen, selbst nicht wie jene zu handeln. Die Weisheitsgestalt als 'hausbauende' und 'Leben spendende' kann ihnen als Vorbild dienen[4]: So bieten die in Prov 7,4 genannte Schwesternrolle der Weisheit und die Position der Mutter als

---

1 Auch der sekundäre Text Prov 9,7-12 hat den Unbelehrbaren zum Thema. Vgl. oben, S.217-219.

2 Vgl. auch Prov 6,32.

3 Dagegen sind angesichts des Inhalts der Ich-Reden der Weisheit unerfahrene Menschen beiderlei Geschlechts als Adressaten denkbar.

4 So trägt etwa das Loblied auf die "tüchtige Frau" in Prov 31,10-31 Züge des in Prov 1-9 entworfenen Bildes der Weisheit.

Lehrende (7,1) für Frauen positive Identifikationsmuster. Allerdings ist eine eigene Beurteilung der in den Texten dargebotenen Rollen durch Leser und Leserinnen nicht vorgesehen. Vielmehr nehmen die klar verteilten Bewertungen der Texte eine Beurteilung der 'Fremden' und der ihr folgenden Männer gleichsam vorweg.

2.2 Die Autoren und Autorinnen der Mahnung: Eltern als Lehrende

Die Frage nach den Autoren bzw. Autorinnen der Mahnungen ist zunächst im Blick auf die in den Texten genannten Personen und der von ihnen eingenommenen Rollen zu stellen. In Prov 1,8 und 6,20 werden Vater und Mutter als Urheber bzw. Urheberin von Weisung und Gebot genannt. Prov 3,11f. beschreibt analog dazu JHWH als strengen, aber liebenden Vater. Die Weisheitsgestalt tritt in 1,20-33; 8,1-36 als Redende und in 9,1-6 als Lehrerin auf. Einzig im fiktiven Zitat Prov 5,13 sind "Lehrer" genannt. Als Unterweisende kommen daher sowohl Eltern als auch Lehrer in Betracht.

Mit Ausnahme der Ich-Reden der Weisheitsgestalt kommt in Prov 1-9 nur eine, sich um das Wohl der Männer sorgende, autoritative Stimme zu Wort. Da die Bewertungen der Sachverhalte meist konstatierend eingebracht werden, ist der Sprechakt hierarchisch angelegt und betont die Autorität der bzw. des Lehrenden. Die Position des Text-Ich wird inhaltlich als die des patriarchalen Hausvaters und Familienvorstandes bzw. der elterlichen Familienautorität charakterisiert.

Das analoge Phänomen einer als Unterweisung des Sohnes durch den Vater stilisierten Lehrrede ist aus ägyptischen Weisheitslehren bekannt. Diese Übereinstimmung und der kunstvolle sprachliche Stil der untersuchten Texte läßt deren Verwendung als Schultexte - freilich nur für ältere Schüler - denkbar erscheinen. Zwar konnte die Existenz einer Schule in Israel bisher nicht zweifelsfrei nachgewiesen werden[5]. Die Texte selbst weisen jedoch durch ihren Sprachgebrauch und die Art der Aufnahme alttestamentlicher Tradition auf ein hohes Bildungsniveau der Autoren oder Autorinnen hin.

Als Unterweisende kommen daher sowohl Eltern als auch Lehrer in Betracht. Aufgrund des rhetorisch-didaktischen Charakters der Lehrreden können die vom Text-Ich vertretenen Positionen meines Erachtens als Urteile verstanden werden, die denen der Autoren oder Autorinnen analog sind. Andernfalls würden letztere ihre Mahnung anders konzipieren.

---

5 Siehe oben, S.16-18.

2.3 Der Trägerkreis der Mahnreden in Prov 1-9

Die anthologischen Bezugnahmen in Prov 1-9 erweisen sich als 'schriftgelehrte Arbeit', die nur von gebildeten Oberschichtkreisen gepflegt werden kann, die mit der schriftlichen, religiösen Tradition vertraut sind.

Die midraschartige Auslegung zu Dekalog und Dtn 6,6-9 par. durch Prov 6,20-35 setzt die schriftliche Fixierung des Dekalogs, vermutlich sogar dessen Einbindung in das Deuteronomium voraus[6]. Der pädagogisch orientiert Sprachgebrauch[7] der Mahnreden ist nicht allein aus weisheitlich-schulischer Tradition zu begründen, sondern führt in Verbindung mit punktuellen, anthologischen Bezugnahmen auf Texte aus den Rahmenkapiteln des Deuteronomium die Gesetzesparänese der Deuteronomisten fort. So knüpft etwa Prov 2,17 an die deuteronomistische Rede vom 'Vergessen des Bundes' (Dtn 4,23.31) und Prov 2,21f. an deuteronomistische Landnahmetheologie[8] an. Schließlich ist Prov 7,14 auf dem Hintergrund später priesterlicher Tradition zur Opferpraxis formuliert[9]. Das deuteronomistische Motiv der 'Hinwendung zu anderen Gottheiten' klingt dagegen in Prov 7 nur implizit an. Eine besondere Nähe zu Kult und Heiligtum ist trotz Prov 7 nicht angezeigt, so daß die Trägergruppe im Kreise der Laien zu suchen ist[10].

Die aufgeführten Bezugnahmen zeigen eine Orientierung an den ethischen Grundsätzen der Gesetzesüberlieferung und ein Interesse, die Gebote des Dekalogs und des Schma Jisrael im Blick auf aktuelle Fragestellungen auszulegen. Bemerkenswert ist außerdem, daß die untersuchten Texte Traditionen beider Hauptströmungen des Pentateuchs - der priesterlichen und der deuteronomistischen - aufnehmen[11]. Allerdings werden die im Pentateuch auf das Verhältnis Gott-Volk bezogenen Traditionen in den Mahnreden gruppenspezifisch aktualisiert. Die untersuchten Texte zielen auf das Geschick des einzelnen im Rahmen der Gemeinschaft.

Hinsichtlich der in der Forschung bisher ausgemachten Tradentenkreise für die nachexilische Zeit kommt dieses Ergebnis der These Stecks am nächsten, der weisheitliche Trägerkreise als eine von vier Gruppen in dieser Zeit nennt[12]. Die in der vorliegenden Studie festgestellte Anknüpfung an die deuteronomistische Gesetzespredigt bei gleichzeitiger

6 Siehe oben, S.162-164.
7 Vgl. die durchgängig gebrauchten Wortfelder "lehren" und "Weisung".
8 Vgl. oben, S.100-102.
9 Vgl. oben, S.191f.
10 Gegen C.V.Camp, Strange Woman, 22f. Zu Camps Position siehe oben, S.14-16.
11 Vgl. etwa zu קהל und עדה (Prov 5,14) oben, S.128-131.
12 Vgl. O.H.Steck, Geschick, 205. Siehe auch oben, S.165f.

Modifikation hinsichtlich des Adressatenkreises und der Stilisierung der Weisung als familiäre ist den von Steck beobachteten Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen deuteronomistisch-levitischen Kreisen einerseits und weisheitlichen Kreisen andererseits analog[13]. Ähnliche Ergebnisse hinsichtlich der Traditionsaufnahme sind auch für die Reden der Weisheitsgestalt Prov 1,20-33 und 8,1-36, die in die vorliegende Analyse nicht einbezogen werden konnten, zu erwarten[14].

Im Blick auf die als 'frevlerische', sich bereichernde Männer charakterisierten Gegner (vgl. Prov 1,10-19; 2,12-15) erscheint Albertz' Differenzierung der nachexilischen Oberschicht sinnvoll[15]. Die Träger und Trägerinnen der untersuchten Reden gehören demnach zur solidarischen Gruppe der Oberschicht, die zwar auf ihren ererbten Besitz und ihre hohe gesellschaftliche Stellung bedacht, gleichzeitig aber an den Grundwerten von משׁפט und צדק (Prov 2,5-8)[16] orientiert ist.

Dagegen erweist sich die - freilich vor allem an Hiob und Koh gewonnene - These Crüsemanns, die Trägerkreise von Prov 1-9 entwickelten im Gegensatz zu den Interessen der anderen Volksgruppen eine Ethik an der Tora vorbei[17], als unzutreffend.

Die sich in den untersuchten Texten spiegelnde Position und Wertauffassung erweist deren Träger und Trägerinnen als konservative, um den Erhalt der Familienstrukturen kämpfende Laien aus der städtischen Oberschicht der Provinz *Yəhūd*. Es sind wahrscheinlich die Sippenoberhäupter der בתי אבות, die als Personen von Rang, vielleicht als Lehrer und Lehrerinnen agieren. Da Stellen wie Esr 10,1 und Neh 3,12; 5,1; 8,2f.; 10,29 Frauen als Mitglieder der Gemeinschaft ausdrücklich nennen und die hier untersuchten Texte die Mutter als Urheberin der Weisung bezeichnen, ist eine aktive Mitwirkung von Frauen in der Trägergruppe anzunehmen.

Die Beobachtungen zum Text-Ich[18], die Metapher vom 'Lehrhaus der Weisheit' (Prov 9,1-6), die midraschartige Auslegung zu Dekalog und Schma Jisrael (Prov 6,20-35) sowie die dreifache anthologische Bezugnahme auf Dtn 6,6-9 par.[19] konvergieren in der Vorstellung einer Unter-

---

13 Vgl. O.H.Steck, Geschick, 146f. und 205, Anm.7.

14 Die Traditionsaufnahme wurde in Ansätzen von A.Robert, Les attaches, RB 43 (1934), 172-204, sowie von B.Gemser, Sprüche, HAT I/16, 23f.46f., untersucht. Vgl. G.Baumann, Weisheitsgestalt, 85-242.

15 Vgl. oben, S.57f. und R.Albertz, Religionsgeschichte 2, 561f.

16 Siehe oben, S.92f.

17 Vgl. Crüsemann, Israel, 220f. sowie oben, S.55.

18 Siehe oben, 260f.

19 Siehe oben, S.153-166.

weisung durch männliche oder weibliche Sippenoberhäupter im Sinne eines 'Famulussystems'. Möglicherweise steht die Institution des jüdischen Lehrhauses in seiner Funktion als Ort der Unterweisung in der Tora und rechter Lebensführung im Hintergrund. Die Ursprünge synagogaler Zusammenkünfte mit Torastudium und Gebet liegen im Dunkeln. Anfänge werden in der babylonischen Diaspora[20] oder in der nachexilischen Gemeinschaft nach Esras Mission[21], im ptolemäischen Ägypten[22] oder im Palästina des 2. Jahrhunderts v.Chr.[23] vermutet. Für Jerusalem ist die vor 70 n.Chr. datierte Theodotus-Inschrift der früheste epigraphische Beleg für die Existenz einer Synagoge, als deren Funktionen 'Gesetzesvorlesung' und 'Lehre der Gebote' explizit aufgeführt sind[24]. Die Texte Neh 8,1-12 und Esr 7,25 nennen beide Vorgänge als zentrale Aufgaben innerhalb der nachexilischen Gemeinschaft[25]. Für die 'Lehrhauspraxis' der Trägergruppe von Prov 1-9 ist allerdings festzuhalten, daß die Lehrreden primär auf die Einbindung des einzelnen in gesellschaftlich akzeptierte Verhaltensweisen ausgerichtet sind.

2.4 Die in den Texten geschilderten sozialgeschichtlichen Konstellationen

Die Hinweise der untersuchten Texte auf sozialgeschichtliche Daten führen zu deren Verortung in die politisch-religiöse Gemeinschaft des spätnachexilischen Juda.

In Prov 2,21f. tritt das Interesse an Landbesitz und "sicherem Wohnen" aus der Perspektive der bereits Ansässigen zutage. Mittels der Metapher 'Entwurzelung' wird der Verlust von Land und Wohnsitz als Los derer dargestellt, die nicht gemäß den Regeln der Gemeinschaft leben.

Die Texte schildern die Lebenswelt einer städtischen Oberschicht mit reich ausgestatteten Häusern, in denen Empfänge möglich sind. Dies

---

20 Vgl. etwa K.Hruby, Synagoge, 14; K.Galling, Erwägungen, 165. Die Übermittlung der Tradition nach Juda ist durch die Heimkehrer gegeben und auch parallel zum neuerrichteten Tempel vorstellbar.

21 Vgl. W.Schrage, Art.: *συναγωγή*, ThWNT VII, 810f.

22 Vgl. M.Hengel, Proseuche, 27-54. Hengel identifizert den in Inschriften seit dem 3. Jh.s v.Chr. belegten Begriff *προσευχή* für Gebäude, in denen Juden zusammenkamen, mit der Institution der Synagoge. Vgl. auch W.Schrage, Art.: *συναγωγή*, ThWNT VII, 808.

23 So J.Gutmann, Origin, 75; ders., Synagogue, 3f.

24 Vgl. CIJ 1404. Außerdem nennt die Inschrift drei Generationen von Synagogenvorstehern, so daß die Institution ins 1.Jh.v.Chr. zurückreicht.

25 Vgl. M.Hengel, Judentum, 145, Anm.160. Auch K.Galling vermutet im Hintergrund von Esr 7,25 die Existenz von synagogalen Gemeindezentren, versteht den Vers jedoch als späteren Einschub aus der Zeit um 300 v.Chr. Vgl. ders., Erwägungen, 168.

weist auf eine erfolgte Konsolidierung der Eigentumsverhältnisse in Juda, zumindest für eine kleine Schicht hin. Der gute Ruf und die gesellschaftliche Stellung der Familie, des בית אבות, spielen eine große Rolle.

Die Charakterisierung der 'frevlerischen Männer' in Prov 2,12-15 und 1,10-19[26] läßt sich mit dem von Albertz aufgezeigten Prozeß der Gruppendifferenzierung in der Oberschicht verbinden. Dieser ist als Folge der in der Mitte des 5. Jahrhunderts v.Chr neu einsetzenden, alle Bewohner *Yəhūds* treffenden wirtschaftlichen Krise anzusehen. Analog dazu werden in Prov 5,9f. und 6,35 die Folgen eines Verhältnisses mit der 'fremden Frau' als Verlust der materiellen Güter umschrieben. Diese Drohung ist auf dem Hintergrund sich zuspitzender wirtschaftlicher Verhältnisse und eines möglichen, sozialen Abstiegs selbst von Oberschichtgruppen verständlich. Prov 5,9f. stellt aus dieser Perspektive mit der Motivik vom 'Verzehren des Ertrages' und dem 'Arbeiten für einen Fremden' eine Aktualisierung prophetischer Gerichtsschilderungen dar. Die genannten Phänomene sind jedoch nicht auf die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts zu beschränken, sondern auch für die spätere Zeit denkbar.

Die Bezeichnung der 'fremden Frau' als נכריה und die Motivik in Prov 5,9f. lassen die Auseinandersetzungen um Mischehen, die in die Wirkungszeit Esras und Nehemias datiert werden, anklingen. Die Proverbientexte nehmen jedoch die dort fixierte ideologische Position, die zudem angesichts der Mischbevölkerung in der Provinz יהוד ziemlich aussichtslos erscheint, nicht explizit auf. Ihre Warnung vor 'fremden Frauen' ist weniger national als sozial begründet und bezieht sich primär auf außereheliche Beziehungen. Wo die Scheidung der Mischehen scheiterte oder nicht möglich war, wird auf Prävention gesetzt und versucht, jeglichen Kontakt zu 'fremden Frauen' zu unterbinden. In der Perspektive des drohenden Ehebruchs gelten auch außerhalb der Familie oder der Sippe stehende, judäische Frauen als fremd. Im Hintergrund könnte eine Praxis stehen, mit Frauen anderer Männer, etwa im Rahmen von Trinkgelagen und gesellschaftlichen Empfängen, zu verkehren.

In Prov 6,29f. wird Ehebruch gedanklich mit Diebstahl verbunden und so auf der Ebene von Eigentumsrechten behandelt. In einer auf Gruppensolidarität gegründeten, in "Vaterhäuser" (בתי אבות) gegliederten Gesellschaft - wie der judäischen in nachexilischer Zeit - sind Verstöße gegen die Eigentumsrechte anderer Männer von öffentlichem Interesse. Ein Auftreten des קהל zur Regelung der gemeinschaftlichen Belange (vgl. Prov 5,14) ist in diesem Rahmen nicht ungewöhnlich. Gleichzeitig stellen

26 Siehe oben, S.258f.

Prov 5 und 6,20ff. Ehebruch als ein Vergehen gegen die im Pentateuch überlieferten Gesetze[27] und somit gegen die von JHWH gegebene Ordnung dar. Im Anschluß an die These der "Reichsautorisation"[28] ist die Anerkennung lokaler Rechtsnormen durch die persische Zentralgewalt als historischer Hintergrund von Prov 1-9 denkbar. Allerdings ist bisher weder Umfang und Inhalt des durch Esra promulgierten Gesetzes (Esr 7,26), noch die in Esr 7,25 genannte Einsetzung von Richtern[29] geklärt. Zwar führt der aramäische Text Esr 7,26 das Todesurteil unter den möglichen Strafen für Vergehen gegen das Gesetz an. Bei dem derzeitigen Stand der Forschung zu den Rechtsverhältnissen in der Provinz *Yəhūd* k ann jedoch nicht von Prov 5,14 und 6,32 auf eine entsprechende Rechtspraxis zurückgeschlossen werden[30].

Schließlich stellt Prov 2 den Weg der Weisheit vor, der sich durch Gemeinschaftstreue und solidarisches Verhalten (2,9-11) auszeichnet. מִשְׁפָּט und צדק können als Grundsätze angesehen werden, auf denen die in persischer Zeit kanonisierten Pentateuchgesetze beruhen.

2.5 *Die Datierung der Warnung vor der 'fremden Frau'*

Für eine Datierung der bearbeiteten Texte in die fortgeschrittene persische Zeit sprechen unter anderem die dargestellten sozialgeschichtlichen Konstellationen. Die Beobachtung, daß Prov 6,20-35 die schriftliche Fixierung des Dekalogs, vermutlich sogar seine Einbindung in das Deuteronomium, jedoch nicht zwingend die Endgestalt des Pentateuch voraussetzt[31], unterstützt diese Überlegung. Diese Art der Tora-Auslegung ist nur im Anschluß an historische Prozesse vorstellbar, die in Neh 8-10[32] mit dem Wirken Esras verbunden werden. Weitere Indizien für die Datierung sind die "punktuelle Bezugnahme" auf deuteronomistische Texte[33] und die Aufnahme später priesterschriftlicher Tradition[34].

Crüsemanns These, der Prozeß der Pentateuchkanonisierung sei erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts abgeschlossen, ermöglicht eine präzisere

27 Vgl. Lev 18,20; 20,10; Dtn 22,22, sowie das Dekaloggebot Ex 20,14 par. Dtn 5,18.

28 Siehe oben, S.54f. Vgl. jedoch die Anfragen, S.64.

29 Vgl. etwa W.Rudolph, Esra, HAT I/20, 76, der Esr 7,25f. als historisches Dokument versteht, mit K.Galling, Chronik, ATD 12, 205, der Esr 7,25 als Zusatz aus der Zeit um 300 v.Chr. ansieht.

30 Siehe oben, S.138 und S.153.

31 Siehe oben, S.164.

32 Zur Neuinterpretation gesetzlicher Partien aus dem Pentateuch vgl. D.J.A.Clines, Nehemiah 10, 111-117.

33 Vgl. Prov 2,17/Dtn 4,23.32 (שׁכח [את־ה]ברית).

34 Vgl. Prov 7/Lev 3; 7 sowie oben, S.191-193.

Bestimmung der Abfassungszeit der analysierten Proverbientexte in die erste Hälfte des 4. Jahrhunderts v.Chr. Damit kommt der Einfluß griechisch-hellenistischer Kultur, der anhand der materiellen Kulturgüter[35] schon für die Zeit vor der sogenannten Hellenisierung zu konstatieren ist, in den Blick. Die Furcht vor Erschütterungen angesichts eines sich auch in *Yəhūd* durchsetzenden Welthandels, einer ganz neuen Organisation von Gesellschaft und neuen religiösen und philosophischen Vorstellungen hat wahrscheinlich zu der in den Texten zur 'fremden Frau' vertretenen Sicht geführt. Gleichzeitig verbleibt die Thematik der behandelten Texten im Rahmen judäischer Ethik und Weltauffassung, so daß die Datierung in die Zeit nach 332 v.Chr. kaum wahrscheinlich ist.

Die Frage, ob die Mahnreden Prov 2,1-4.9-19; 5; 6,20-35 und 7 zunächst als eigenständige schriftliche Sammlung tradiert wurden, ist kaum zu beantworten. Da die Lehrreden in Motivik und Sprachgebrauch eng mit den Ich-Reden der Weisheit verbunden sind und Sentenzen aus Prov 10ff. aufnehmen, ist es wahrscheinlich, daß sie im Zusammenhang der Fortführung des Sprüchebuchs konzipiert und mit diesem verknüpft wurden.

3 Die Funktion der Warnung vor der 'fremden Frau'

Die Warnung vor der verführerischen Rede der 'fremden Frau' wie auch derjenigen der 'frevlerischen Männer' beabsichtigt, junge Männer über einen Lebenswandel, der im Einklang mit den gesellschaftlichen Konventionen steht, zu belehren. Mit Hilfe der Wegmetapher werden zwei Frauengestalten beschrieben, die den 'Weg des Lebens' und den 'Weg des Todes' repräsentieren. Der Angesprochene wird aufgefordert, sich gemäß der Forderung des Sprechers bzw. der Sprecherin für ersteren zu entscheiden.

Die Funktion der Warnung vor der 'fremden Frau' ist als Versuch der Etablierung einer gesellschaftlichen Norm zu beschreiben. Die Autorität der Väter über die nächste Generation der Söhne soll die Weitergabe traditioneller Werte gewährleisten.

Die Texte plädieren für eine Bewahrung der Ehegemeinschaft, die für Frauen eine exklusive sexuelle Beziehung zu einem Mann bedeutet, als Voraussetzung für eine intakte Familie. Als Grundelement des בית אבות ist die Familie Garantin für den Fortbestand der Gemeinschaft. Die Vehemenz der Warnungen und die Dramatisierung der Folgen bei Nichtbeach-

35 Vgl. J.P.Weinberg, Vorhellenismus, 5-20 und oben, S.38.

tung der Mahnung weist auf eine Krisensituation hin. Die Charakterisierung der 'fremden Frau', die alle nicht zur eigenen Familie gehörenden Frauen als 'Fremde' typisiert, markiert eine soziale Gefahr im Bereich der Sitten. Obwohl die Texte keinen direkten Rückschluß auf tatsächliche Fälle oder konkrete Frauen erlauben, zeigen sie die Perspektive ihrer Autoren und Autorinnen auf.

Die patriarchale Autorität des Familienvorstands oder der Eltern über die Söhne ist in Gefahr, wo Frauen und Männer auftreten, die die Grenzen der ihnen zugewiesenen Rollen sprengen. Die Rolle der Frau als Hausvorsteherin und Mutter, deren Kinder zweifelsfrei auch die Kinder ihres Ehegatten sind, scheint gefährdet zu sein.

Die in den Texten vertretene Perspektive ist konservativ. Es geht um nichts weniger als den Erhalt der durch Landbesitz und Reichtum erworbenen Rechte und der damit einhergehenden hohen sozialen Stellung. Belehrt und gemahnt werden die jüngeren Männer, die als Erben dieser materiellen und ideellen Güter und als künftige Familienoberhäupter Verantwortung für den Fortbestand des Vaterhauses tragen. Allerdings wird der rücksichtslose Erwerb weiterer Güter, etwa durch aufstiegsorientierte Gruppen, abgelehnt und stattdessen ein Streben nach einer Weisheit empfohlen, die die von JHWH gegebene Ordnung anerkennt und darin ideellen Reichtum erblickt. In diesem Punkt plädiert der Trägerkreis von Prov 1-9 für eine auf Solidarität mit den ärmeren Mitgliedern der Gemeinschaft gegründete Haltung.

Der Ehebruch mit der Frau des anderen Mannes ist, wie der Anschluß an habgierige Reiche, ein Angriff auf die Gesellschaftsordnung, die auf der Herrschaft der Väter über die Söhne und Töchter sowie der Söhne über die Ehefrauen basiert[1]. Für eine Oberschichtgruppe, die ihre hohe soziale Stellung als Ergebnis ihrer religiösen und politischen Gradlinigkeit versteht - als solche ist meines Erachtens der Trägerkreis von Prov 1-9 angemessen umschrieben -, ist beispielsweise das Öffentlichwerden eines Ehebruchs und als dessen Folge die soziale Ächtung oder gar der Ausschluß aus der Gemeinschaft ein Schreckbild, das 'todesähnliche' Vorstellungen evoziert.

Der Vorwurf, die sexuelle Attraktivität der Frau sei Anlaß für die 'Verführung' der Männer, vertauscht die in einer solchen Gesellschaft anzutreffenden Herrschaftsverhältnisse in den Beziehungen der Geschlechter zueinander.

---

1 Mit E.Schüssler-Fiorenza ist - im Anschluß an das aristotelische Modell des Haushalts unter Vorsitz eines *pater familias* - eine derartige pyramidenartige Herrschaftsstruktur als "Patriarchat" zu definieren. Vgl. dies., Brot, 36.

Die Warnung vor der 'fremden Frau' ist geeignet, eine Ausgrenzung von Frauen zu bewirken. Potentiell kann für einen Mann der Trägergruppe jede Frau außer der eigenen Ehefrau zur 'fremden' werden. Obwohl Frauen nicht die primären Adressatinnen sind, wird von ihnen die Zustimmung zu einer Sicht erwartet, die Frauen als primär von ihren sexuellen Bedürfnissen bestimmte Menschen versteht. Die als wahrscheinlich anzunehmende Beteiligung von Frauen an der negativen Beurteilung anderer Frauen zeigt auf, daß sie in die Ideologie dieser Gruppen eingebunden sind[2]. Auch die positiv konnotierte Darstellung der Weisheit als Schwester (7,4), Lehrerin (9,6) und öffentliche Predigerin (1,20f.; 8,1-3) ist als Hinweis auf die Einbindung von Frauen in diese Ideologie zu deuten. Die Warnung vor der 'fremden Frau' drückt somit die Ängste einer führenden Gruppe der judäischen Gemeinschaft in spätpersischer Zeit aus. In der ablehnenden Haltung gegenüber Frauen, die gegen die Konventionen verstoßen, spiegelt sich zugleich die Bedeutung von Frauen für die nachexilische Gemeinschaft wider.

2 Analoge Phänomene der Gegenwart werden etwa von C.Thürmer-Rohr als "Mittäterschaft" von Frauen bezeichnet. Vgl. dies., Täuschung, 38-56. "Mittäterschaft" meint ein Handeln "mit dem Täter", das sich im Annehmen der Frauen zugewiesenen Rollen, aber auch im Profitieren von einer besonderen gesellschaftlichen Stellung zeigt. Eine analoge Infragestellung des Status von Frauen nur als "Opfer" patriarchaler Verhältnisse hat F.Haug bereits 1980 formuliert. Vgl. dies., Frauen, 9-19.



Abkürzungs- und Literaturverzeichnis

Über das 'Internationale Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, zusammengestellt von S.M.Schwertner, Berlin/New York ^{2}1994' hinausreichende Abkürzungen sind folgendermaßen aufzulösen:

AuS	Dalman, G., Arbeit und Sitte in Palästina, 7 Bde., Gütersloh 1928-1942.
GK	Gesenius, W./Kautzsch, E., Hebräische Grammatik (^{28}1909), Nachdruck Hildesheim 1962.
KTU	Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit, hg.v. M.Dietrich/O.Loretz/J.Sanmartín, Teil 1: Transkription, AOAT 24/1, Neukirchen-Vluyn 1976.
UT	Ugaritic Textbook, hg.v. C.H.Gordon, AnOr 38, Rom 1965.
Trans	Transeuphratène, hg.v. Josette Élayi/J.Sapin, Paris 1989ff.

Sekundärliteratur wird mit Kurztitel zitiert, der entweder das erste selbständige Substantiv oder die im Literaturverzeichnis angegebene Wortfolge oder Kürzel umfaßt. Bei Kommentaren und Lexikonartikeln sind zusätzlich Reihe und Bandzahl aufgeführt.

I Quellen und Hilfsmittel

Aharoni, Y., Das Land der Bibel. Eine historische Geographie, Neukirchen-Vluyn 1984.

Aistleitner, J., Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Shamra, BOH 8, Budapest 1959.

Aistleitner, J., Wörterbuch der ugaritischen Sprache, hg.v. O.Eissfeldt, Berlin ^{3}1967.

Akurgal, E., Die Kunst der Hethiter, München 1961.

Aristoteles, Ars rhetorica. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D.Ross, Oxford 1959.

--, De arte poetica. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit R.Kassel, Oxford 1965.

Baillot, M./Milik, J.T./Vaux, R. de (Hg.), Les "petites Grottes" de Qumrân, DJDJ II, Oxford 1962.

Barthélemy, D., Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament, OBO 21, Fribourg/Göttingen 1978.

Berger, K., Exegese des Neuen Testaments, Heidelberg ^{3}1991.

Biblia Hebraica, ed. R.Kittel, Stuttgart 1949.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, ed. K.Elliger et W.Rudolph, Stuttgart 1977.

Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem, ed. R.Weber u.a., 2 Bde, Stuttgart 1969.

Bossert, H.T., Altsyrien. Kunst und Handwerk in Cypern, Syrien, Palästina, Transjordanien und Arabien von den Anfängen bis zum völligen Aufgehen in der griechisch-römischen Kultur, Die ältesten Kulturen des Mittelmeerkreises 3. Bd., Tübingen 1951.

Buber, M./Rosenzweig, F., Die Schrift Bd.4: Die Schriftwerke, Heidelberg ^{6}1986.

Buber, M., Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift. Beilage zu Bd.1: Die fünf Bücher der Weisung, Heidelberg ^{11}1987.

Bühlmann, W./Scherer, K., Stilfiguren der Bibel, Fribourg 1973.

Burkard, G., u.a., Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Bd. III, Lfg. 2: Weisheitstexte II, Gütersloh 1991 (=TUAT III,2).

Cicero, M.T., Rhetorica. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit A.S.Wilkins, Tomus I: Libros de oratore tres continens, Oxford 1902, Nachdruck 1957.

Cowley, A., Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C., Oxford 1923, Nachdruck Osnabrück 1967.

Dalman, G., Arbeit und Sitte in Palästina, 7 Bde., Gütersloh 1928-1942.

Dietrich, M./Loretz, O./Sanmartín, J. (Hg.), Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit, Teil 1: Transkription, AOAT 24/1, Neukirchen-Vluyn 1976.

Donner, H./Röllig, W. (Hg.), Kanaanäische und aramäische Inschriften, Bd.I: Texte, Wiesbaden 1966, Bd.II: Kommentar, Wiesbaden 1964; Bd.III: Glossare und Indizes. Tafeln, Wiesbaden 1964.

Duden, Bd.1: Rechtschreibung, Mannheim u.a. ^{19}1986.

Duden, Bd.5: Fremdwörterbuch, Mannheim u.a. ^{5}1990.

Even-Shoshan, A., A New Concordance of the Bible, Jerusalem 1983.

Frey, J.-B. (Hg.), Corpus Inscriptionum Judaicarum, II: Asien-Afrika, Rom 1952 (=CIJ).

Galling, K. (Hg.), Biblisches Reallexikon, HAT I/1, Tübingen ^{2}1977 (=BRL^{2}).

--, Textbuch zur Geschichte Israels, Tübingen ^{2}1968 (=TGI^{2}).

Gesenius, W./Buhl, F., Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament (^{17}1915), Nachdr. Berlin u.a. 1962.

Gesenius, W./Kautzsch, E., Hebräische Grammatik (^{28}1909), Nachdr. Hildesheim 1962.

Gordon, C.H., Ugaritic Literature. A Comprehensive Translation of the Poetic and Prose Texts, Rom 1949.

--, (Hg.), Ugaritic Textbook, AnOr 38, Rom 1965.

Gressmann, H. (Hg.), Altorientalische Bilder zum Alten Testament, Berlin/Leipzig ^{2}1927. (=AOB^{2})

Herdner, A., Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 á 1939, Bibliothèque archéologique et historique Bd. 79, Paris 1963.

Herodotus, Erklärt v. H.Stein, 5 Bde., Berlin 1898ff.

--, Historiae. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit C.Hude, 2 Bde., ^{3}1927, Nachdruck 1941.

--, Historien, dt.v. A.Horneffer, Leipzig 1910.

Jean, C.F./Hoftijzer, J., Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest, Leiden 1965.

Josephus, F., Opera, ed. B.Niese, 5 Bde., Berlin 1885-1890.

Kaiser, O. (Hg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Bd. I: Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte, Gütersloh 1982-85. (=TUAT I)

Kedar, B., Biblische Semantik. Eine Einführung, Stuttgart u.a. 1981.

Koch, K., Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese, Neukirchen-Vluyn ^{4}1981.

Köhler, L./Baumgartner, W., Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, neu bearb. v. W.Baumgartner u.a., 4 Bde., Leiden ^{3}1967-1990.

Liddell, H.G./Scott, R., A Greek-English Lexicon, rev. and augmented throughout by H. S.Jones. With a supplement, Oxford 1968.

Meier, G., Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlû, AfO.B 2, Berlin 1937.

Meyer, R./Donner, H. (Hg.), Wilhelm Gesenius. Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Lfg.1 א-ג, Berlin u.a. ^{18}1987.

Milik, J.T. (Hg)., Qumrân Grotte 4. II: Tefillin, Mezuzot et Targums (4Q126-4Q157), DJD VI, Oxford 1977.

Myres, J.L., The Metropolitan Museum of Art Handbook of the Cesnola Collection of Antiquity of Cyprus, New York 1914 (=Handbook).

Pritchard, J.B., (Hg.), The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament, Princeton ^{2}1960 (=ANEP^{2}).

--, Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Princeton ^{2}1955 (=ANET^{2}).

Quintilianus, M.F., Institutio Oratoria. Recognavit brevique adnotatione critica instruxit M.Winterbottom, 2 Bde., Oxford 1970.

Riemschneider, Margarete, Die Welt der Hethiter, Stuttgart 1954.

Römer, W.H.P./Soden, W. von, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Bd. III, Lfg. 1: Weisheitstexte I, Gütersloh 1990 (=TUAT III,1).

Sacra Biblia Polyglotta, ed. B.Waltonus, 6 Bde., London 1657 (Nachdr. 1964).
Schweizer, H., Biblische Texte verstehen. Arbeitsbuch zur Hermeneutik und Methodik der Bibelinterpretation, Stuttgart u.a. 1986.
Septuaginta, ed. A.Rahlfs, 2 Bde., Stuttgart 1935.
Steck, O.H., Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik, Neukirchen-Vluyn [12]1989.
Stemberger, G., Einleitung in Talmud und Midrasch, München [8]1992.
Tov, E., Textual Criticism of the Hebrew Bible, Minneapolis 1992.
Tübinger Atlas des Vorderen Orients hg.v. Sonderforschungsbereich »Tübinger Atlas des Vorderen Orients« der Universität Tübingen, Wiesbaden 1977ff.
Würthwein, E., Der Text des Alten Testaments, Stuttgart [5]1988.
Xenophon, Cyropaedia, ed. W.Gemoll, BiTeu, Leipzig 1968.
--, Memorabilia. Erinnerungen an Sokrates, griechisch-deutsch, ed. P. Jaerich, München 1962.

II Sekundärliteratur

Aalen, S., Art.: אוֹר, in: ThWAT I, 1973, 160-182.
Ackerman, Susan, Under every Gree Tree. Popular Religion in Sixth-Century Juda, HSM 46, Atlanta 1992.
Ackroyd, P.R., Israel under Babylon and Persia, NCB.OT IV, Oxford 1970.
--, Problems in the Handling of Biblical and Related Sources in the Achaemenid Period, in: Amélie Kuhrt/Heleen Sancisi-Weerdenburg (Hg.), Achaemenid History III: Method and Theory. Proceedings of the London 1985 Achaemenid History Workshop, Leiden 1988, 33-54.
Aharoni, Y., Beth-Haccherem, in: D.W.Thomas (Hg.), Archaeology and Old Testament Study, Oxford 1967, 171-184.
--, Excavations at Ramat Raḥel. Seasons 1961 and 1962, Rom 1964.
--, Forerunners of the Limes: Iron Age Fortresses in the Negev, IEJ 17 (1967), 1-17.
Ahlström, G.W., The House of Wisdom, SEÅ 44 (1979), 73-76.
Albenda, Pauline, Landscape Bas-Reliefs in the Bīt-Ḫilāni of Ashurbanipal, BASOR 224 (1976), 49-72 (=Bas-Reliefs I) und BASOR 225 (1977), 29-48 (=Bas-Reliefs II).
--, Woman, Child, and Family in Assyrian Art, in: J.-M.Durand (Hg.), La femme dans le Proche-Orient antique, Paris 1987, 17-21.
Albertz, R., Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon, CThM.BW 9, Stuttgart 1978.
--, Hintergrund und Bedeutung des Elterngebots im Dekalog, ZAW 90 (1978), 348-374 (=Elterngebot).
--, Der sozialgeschichtliche Hintergrund des Hiobbuches und der »Babylonischen Theodizee«, in: J.Jeremias/L.Perlitt (Hg.), Die Botschaft und die Boten, FS H.W. Wolff, Neukirchen-Vluyn 1981, 349-372.
--, Die Intentionen und die Träger des Deuteronomistischen Geschichtswerks, in: ders./F.W.Golka/J.Kegler (Hg.), Schöpfung und Befreiung, FS C.Westermann zum 80. Geburtstag, Stuttgart 1989, 37-53.
--, Jer 2-6 und die Frühzeitverkündigung Jeremias, ZAW 94 (1982), 20-47.
--, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, GAT 8,1.2, Göttingen 1992.
Albright, W.F., A Biblical Fragment from the Maccabean Age: The Nash Papyrus, JBL 56 (1937), 145-176.
--, The Goddess of Life and Wisdom, AJSL 36 (1919/20), 258-294.
--, Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom, VT.S 3 (1955), 1-15.
Aletti, J.N., Séduction et parole en Proverbes I-IX, VT 27 (1977), 131-144.

Alonso-Schökel, L., Hermeneutical Problems of a Literary Study of the Bible, VT.S 28 (1974), 1-15.
Alt, A., Die Heimat des Deuteronomiums, in: ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel II, München ^{3}1964, 250-288.
--, Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums, in: ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel II, München ^{3}1964, 316-337.
--, Das Verbot des Diebstahls im Dekalog (1949), in: ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I, München ^{4}1968, 333-340.
Andrae, W., Die jüngeren Ischtartempel in Assur, WVDOG 58, Leipzig 1935.
Assmann, Aleida/Assmann, J., Kanon und Zensur, in: dieselben (Hg.), Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II, München 1987, 7-27.
Avigad, N., Bullae and Seals from a Postexilic Judean Archive, Qedem 4, Jerusalem 1976.
--, Discovering Jerusalem, Nashville 1983 [hebr. Jerusalem 1980].
--, Excavations in the Jewish Quarter of the Old City of Jerusalem, 1970 (Second Preliminary Report), IEJ 20 (1970), 129-140.

Barkay, G., The Priestly Benediction on Silver Plaques from Ketef Hinnom in Jerusalem, Tel Aviv 19 (1992), 139-192 (=Plaques).
Barnett, R.D., A Catalogue of the Nimrud Ivories, London ^{2}1975.
--, Ancient Ivories in the Middle East and Adjacent Countries, Qedem 14, Jerusalem 1982.
--, Layard's Nimrud Bronzes and Their Inscriptions, ErIs 8 (1967), 1*-7*.
--, The Nimrud Ivories and the Art of the Phoenicians, Iraq 2 (1935), 179-210.
Barr, J., Comparative Philology and the Text of the Old Testament. With Additions and Corrections, Indiana 1987.
--, The Semantics of Biblical Languages, Oxford 1962.
--, Rezension zu A.Lemaire, Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël, OBO 39, Fribourg/Göttingen, 1981, BiOr 40 (1983), 137-142.
Barucq, A., Le livre des Proverbes, SBi, Paris 1964 (=Proverbes).
Bauer-Kayatz, Christa, Einführung in die alttestamentliche Weisheit, BSt 55, Neukirchen-Vluyn 1969.
Baumann, A., Art.: לוּחַ, in: ThWAT IV, 1984, 495-499.
Baumann, Gerlinde, "Wer mich findet, hat Leben gefunden". Traditionsgeschichtliche und theologische Studien zur Weisheitsgestalt in Proverbien 1-9, Diss.masch. Heidelberg 1994 (=Weisheitsgestalt).
Baumgarten, A.I., The Phoenician History of Philo of Byblos. A Commentary, Leiden 1981.
Berger, P.-R., Zum Huren bereit bis hin zu einem Rundlaib Brot: Prov 6,26, ZAW 99 (1987), 98-106 (=Prov 6,26).
Bernet Godar, Anastasia, Fremdheit zwischen Angst und Faszination, BiKi 46 (1991), 60-65.
Betlyon, J.W., The Provincial Government of Persian Period Judea and the Yehud Coins, JBL 105 (1986), 633-642.
Bianchi, F., Le rôle de Zorobabel et de la dynastie davidique en Judée du VIe siècle au IIe siècle av. J.-C., Trans 7 (1994), 153-165.
Bieberstein, K./Bloedhorn, H., Jerusalem. Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithikum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft. BTAVO. Reihe B Nr. 100/1, Wiesbaden 1994 (= Jerusalem I).
Bird, Phyllis A., 'To Play the Harlot': An Inquiry into an Old Testament Metaphor, in: Peggy L.Day (Hg.), Gender and Difference in Ancient Israel, Minneapolis 1989, 75-94.
Blenkinsopp, J., The Social Context of the "Outsider Woman" in Proverbs 1-9, Bib. 42 (1991), 457-473.

--, Ezra - Nehemiah. A Commentary, OTL, London 1989.
Bloch, Renée, Midrash, in: DBS 5, Paris 1957, 1263-1281.
--, Midrash, (engl. Fassung), in: W.S.Green (Hg.), Approaches to Ancient Judaism. Theory and Practice, Missoula 1978, 29-50.
Blum, E., Studien zur Komposition des Pentateuch, BZAW 189, Berlin/New York 1990.
Boese, J., Altmesopotamische Weihplatten, UAVA 6, Berlin 1971.
Bohlen, R., Die Ehrung der Eltern bei Ben Sira. Studien zur Motivation und Interpretation eines familienethischen Grundwertes in frühhellenistischer Zeit, TThSt 51, Trier 1991.
Boström, G., Proverbiastudien. Die Weisheit und das fremde Weib in Spr. 1-9, Lund 1935.
Boström, L., The God of the Sages. The Portrayal of God in the Book of Proverbs, CB. OT 29, Stockholm 1990.
Braulik, G., Deuteronomium. 1-16,17, NEB, Würzburg 1986.
--, Weisheit, Gottesnähe und Gesetz. Zum Kerygma von Dtn 4,5-8, in: ders., Studien zur Theologie des Deuteronomiums, SBAB 2, Stuttgart 1988.
Brenner, Athalya/Dijk-Hemmes, Fokkelien van, On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible, Biblical Interpretation Series 1, Leiden u.a. 1993.
Brenner, Athalya, Aromatics and Perfumes in the Song of Songs, JSOT 25 (1983), 75-81.
--, Some Observations on the Figurations of Woman in Wisdom Literature, in: Heather A.McKay/D.J.A.Clines (Hg.), Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages, FS R. N.Whybray, JSOT.S 162, Sheffield 1993, 192-208.
Broich, U./Pfister, M. (Hg.), Intertextualität: Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien, Tübingen 1985.
Broshi, M., Excavations on Mount Zion, 1971-1972. Preliminary Report, IEJ 26 (1976), 81-88.
Brunner, H., Altägyptische Erziehung, Wiesbaden 1957.
--, Altägyptische Weisheit. Lehre für das Leben, Zürich/München 1988.
Buchanan, G.W., Midrashim pré-tannaïtes. A propos de Prov., I-IX, RB 72 (1965), 227-239.
Bühlmann, W., Vom rechten Reden und Schweigen. Studien zu Proverbien 10-31, OBO 12, Fribourg/Göttingen 1976.
Bultmann, C., Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff 'ger' und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung, FRLANT 153, Göttingen 1992.

Callaway, J.A., Village Subsistence at Ai and Raddana, in: H.D.Thompson (Hg.), The Answers Lie Below, Lanham 1984, 51-66.
Callaway, Mary, Sing, O Barren One. A Study in Comparative Midrash, SBL.PDS 91, Atlanta 1979.
Calmeyer, P., Die sogenannte fünfte Satrapie und die achaimenidischen Dokumente, Trans 3 (1990), 109-131.
Camp, Claudia V., Woman Wisdom as a Root Metaphor: A Theological Consideration, in: K.G.Hoglund u.a. (Hg.), The Listening Heart, FS R.E.Murphy, JSOT.S 58, Sheffield 1987, 45-76.
--, Wise and Strange: An Interpretation of the Female Imagery in Proverbs in Light of Trickster Mythology, Semeia 42 (1988), 14-36.
--, Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs, BiLiSe 11, Sheffield 1985.
--, What's So Strange About the Strange Woman?, in: D.Jobling/Peggy L. Day/G.T. Sheppard, The Bible and the Politics of Exegesis, FS N.K.Gottwald, Cleveland 1991, 17-31.
Caquot, A., Art.: דְּבַשׁ, in: ThWAT II, 1977, 135-139.
Carmichael, C.M., On Separating Life and Death: An Explanation of Some Biblical Laws, HThR 69 (1976), 1-7.

Carter, C.E., The Province of Yehud in the Post-Exilic Period: Soundings in Site Distribution and Demography, in: Tamara C.Eskenazi/K.H.Richards (Hg.), Second Temple Studies, Bd.2: Temple Community, JSOT.S 175, Sheffield 1994, 106-145.
Childs, B.S., Introduction to the Old Testament as Scripture, Philadelphia 1979.
--, Psalm Titles and Midrashic Exegesis, JSSt 16 (1971), 137-150.
Clifford, R.J., Proverbs IX: A Suggested Ugaritic Parallel, VT 25 (1975), 298-306.
--, Woman Wisdom in the Book of Proverbs, in: G.Braulik/W.Groß/S.McEvenue (Hg.), Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel, FS N.Lohfink, Freiburg u.a. 1993, 61-72.
Clines, D.J.A., Nehemiah 10 as an Example of Early Jewish Biblical Exegesis, JSOT 21 (1981), 111-117.
--, The Nehemiah Memoir: The Perils of Autobiography, in: ders., What Does Eve Do to Help? JSOT.S 94, Sheffield 1990, 124-164.
Cohen, R., Solomon's Negev Defense Line Contained Three Fewer Fortresses, BAR 12 (1986), 40-45.
Cook, J., אִשָּׁה זָרָה [sic!] (Proverbs 1-9 Septuagint): A Metaphor for Foreign Wisdom?, ZAW 106 (1994), 458-476.
--, Hellenistic Influence in the Septuagint Book of Proverbs, in: VII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies (Leuven 1989), hg.v. C.E.Cox, Atlanta 1991, 341-353.
Cook, S.A., A Pre-masoretic Biblical Papyrus, PSBA 25 (1903), 34-56.
Couroyer, B., La tablette du coeur, RB 90 (1983), 416-451.
Cox, D., Sedaqa and Mispat: The Concept of Righteousness in Later Wisdom, SBFLA 27 (1977), 33-50.
Crenshaw, J.L., Education in Ancient Israel, JBL 104 (1985), 601-615.
--, The Sage in Proverbs, in: J.G.Gammie/L.G.Perdue (Hg.), The Sage in Israel and the Ancient Near East, Winona Lake 1990, 205-216.
--, Wisdom and Authority: Sapiental Rhetoric and its Warrants, VT.S 32 (1980), 10-29.
Crowfoot, J.W./Crowfoot, Grace M., Samaria-Sebaste. Reports of the Work of The Joint Expedition in 1931-1933, Bd.2: Early Ivories from Samaria, London 1938 (Nachdruck 1972).
Crüsemann, F., Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive, München 1993.
--, Alttestamentliche Exegese und Archäologie. Erwägungen angesichts des gegenwärtigen Methodenstreits in der Archäologie Palästinas, ZAW 91 (1979), 177-193.
--, Hiob und Kohelet. Ein Beitrag zum Verständnis des Hiobbuches, in: R.Albertz u.a. (Hg.), Werden und Wirken des Alten Testaments, FS C.Westermann zum 70. Geburtstag, Göttingen/Neukirchen-Vluyn 1980, 373-393.
--, Israel in der Perserzeit. Eine Skizze in Auseinandersetzung mit Max Weber, in: W. Schluchter (Hg.), Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik, Frankfurt/M. 1985, 205-232.
--, Der Pentateuch als Tora. Prolegomena zur Interpretation seiner Endgestalt, EvTh 49 (1989), 250-267.
--, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992.
--, Das "portative Vaterland". Struktur und Genese des alttestamentlichen Kanons, in: Aleida und J.Assmann (Hg.), Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II, München 1987, 63-79.
Culican, W., Coupes a décor phénicien provenant d'Iran, Syria 47 (1970), 65-76.

Dahood, M., The Phoenician Contribution to Biblical Wisdom Literature, in: W.A.Ward (Hg.), The Role of the Phoenicians in the Interaction of Mediterranean Civilizations, Beirut 1968, 123-148.

--, Hebrew-Ugaritic Lexicography V, Bib. 48 (1967), 421-438.
--, Ugaritic-Hebrew Philology. Marginal Notes on Recent Publications, BibOr 17, Rom 1965 (=Philology).
--, Proverbs and Northwest Semitic Philology, SPJB 113, Rom 1963.
Dandamayev, M.A., Politische und wirtschaftliche Geschichte, in: G.Walser (Hg.), Beiträge zur Achämenidengeschichte, Historia 18, Wiesbaden 1972, 15-58.
Davies, P.R. (Hg.), Second Temple Studies, Bd.1: Persian Period, JSOT.S 117, Sheffield 1991.
Déaut, R. le, A propos d'une définition du midrash, Bib. 50 (1969), 395-413.
--, A Propos a Definition of Midrash. [Mit einer Einleitung von J.A.Sanders], Interp. 25 (1971), 259-282.
Decamps de Mertzenfeld, C., Inventaire commenté des ivoires Phéniciens et apparentés découverts dans le Proche-Orient, 2 Bde., Paris 1954.
Deck, Scholastika, Wortstatistik - ein immer beliebter werdendes exegetisches Handwerkszeug auf dem (mathematischen) Prüfstand, BN 60 (1991), 7-12.
Deissler, A., Psalm 119 (118) und seine Theologie. Ein Beitrag zur Erforschung der anthologischen Stilgattung im Alten Testament, MThS I/11, München 1955.
Delcor, M., Art.: נגע, in THAT II, ^{3}1984, 37-39.
Delitzsch, F., Das Salomonische Spruchbuch, BC 3, Leipzig 1873.
Delkurt, H., Ethische Einsichten in der alttestamentlichen Spruchweisheit, BThSt 21, Neukirchen-Vluyn 1993.
--, Grundprobleme alttestamentlicher Weisheit, VF 36 (1991), 38-71.
Deller, K., Assurbanipal in der Gartenlaube, BaM 18 (1987), 229-238.
Dentzer, J.-M., Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde grec du VIIe au IVe siècle avant J.-C., BEFAR 246, Rome 1982.
Dhorme, E., L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien, RB 29 (1920), 465-506; RB 30 (1921), 374-399.517-540; RB 31 (1922), 215-233. 489-517; RB 32 (1923), 185-212.
Dietrich, M./Loretz, O./Sanmartín, J., Die ugaritischen Totengeister RPU(M) und die biblischen Rephaim, UF 8 (1976), 45-54.
Dijk-Hemmes, Fokkelien van, The I Persona in Proverbs 7, in: Athalya Brenner/Fokkelien van Dijk-Hemmes, On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible, Biblical Interpretation Series 1, Leiden u.a. 1993, 57-62.
Dörrfuß, E.M., Mose in den Chronikbüchern. Garant theokratischer Zukunftserwartung, BZAW 219, Berlin/New York 1994.
Dohmen, C./Oeming, M., Biblischer Kanon, warum und wozu? Eine Kanontheologie, QD 137, Freiburg u.a. 1992.
Donald, T., The Semantic Field of "Folly" in Proverbs, Job, Psalms, and Ecclesiastes, VT 13 (1963), 283-292.
Donner, H., Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, GAT 4, Bd.2, Göttingen 1986.
--, »Forscht in der Schrift Jahwes und lest!«. Ein Beitrag zum Verständnis der israelitischen Prophetie, ZThK 87 (1990), 285-298.
Dothan, Trude/Gitin, S., Tel Miqne, IEJ 35 (1985), 67-71; IEJ 36 (1986), 104-107.; IEJ 37 (1987), 63-68.
Driver, G.R., Hebrew Poetic Diction, VT.S 1 (1955), 26-39.
--, Problems in "Proverbs", ZAW 50 (1932), 141-148.
--, Problems and Solutions, VT 4 (1954), 225-245 (=Solutions).
--, Problems in the Hebrew Text of Proverbs, Bib. 32 (1951), 173-197 (=Problems).
Dubarle, A.-M., L'amour humain dans le cantique des cantiques, RB 61 (1954), 67-86.
Dürr, L., Das Erziehungswesen im Alten Testament und im antiken Orient, MVAG 36, H.2., Leipzig 1932.
Duhm, B., Das Buch Jeremia, KHC XI, Tübingen/Leipzig 1901.

Dunand, M., Byblos, Sidon, Jérusalem. Monuments apparentés des temps achéménides, VT.S 17 (1968), 64-70.
--, La défense du front méditerranéen de l'empire achéménide, in: W.A.Ward (Hg.), The Role of the Phoenicians in the Interaction of Mediterranean Civilizations, Beirut, 1968, 43-51.
--, La maison de la sagesse, BMB 3 (1939), 69-84.

Edel, E., Die Stelen Amenophis' II. aus Karnak und Memphis mit dem Bericht über die asiatischen Feldzüge des Königs, ZDPV 69 (1953), 97-176, und Taf.1-7.
Eissfeldt, O., Einleitung in das Alte Testament unter Einschluß der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen- und pseudepigraphenartigen Qumran-Schriften, Tübingen ^{3}1964.
--, Hesekiel Kap. 16 als Geschichtsquelle, JPOS 16 (1936), 286-292.
--, Rezension zu W.Fauth, Aphrodite Parakyptusa, GGA 220 (1968), 302-309.
Élayi, Josette, Réflexions sur la place de l'histoire dans la recherche sur la Transeuphratène achéménide, Trans 4 (1991), 73-80.
Élayi, Josette/Sapin, J., Nouveux regards sur la Transeuphratène, coll. Mémoires premières, [Turnhout] 1991.
Elliger, K., Leviticus, HAT I/4, Tübingen 1966.
Epstein, L.M., Marriage Laws in the Bible and the Talmud, HSS 12, Cambridge 1942 (Neudruck 1968).
Eskenazi, Tamara C./Richards, K.H. (Hg.), Second Temple Studies, Bd.2: Temple Community, JSOT.S 175, Sheffield 1994.
Eskenazi, Tamara C./Judd, Eleanore P., Marriage to a Stranger in Ezra 9-10, in: dies./K. H.Richards (Hg.), Second Temple Studies, Bd.2: Temple Community, JSOT.S 175, Sheffield 1994, 266-285.
Eskenazi, Tamara C., In An Age of Prose. A Literary Approach to Ezra-Nehemiah, SBL.MS 36, Atlanta 1988.
--, Out from the Shadows: Biblical Women in the Postexilic Era, JSOT 54 (1992), 25-43.
Eslinger, L., Inner-biblical Exegesis and Inner-biblical Allusion: The Question of Category, VT 42 (1992), 47-58.

Fabry, H.-J., Art.: קָהָל I-III, in: ThWAT VI, 1989, 1204-1209.
--, Art.: לֵב, in: ThWAT IV, 1982, 413-451.
Fabry, H.-J./Ringgren, H./Levy, J./Milgrom, J., Art.: עֵדָה, in: ThWAT V, 1986, 1079-1093.
Falk, Z.W., Art.: Ehe/Eherecht/Ehescheidung III. Judentum, in: TRE 9, 1982, 312-318.
Fauth, W., Aphrodite Parakyptusa. Untersuchungen zum Erscheinungsbild der vorderasiatischen Dea Prospiciens. Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg. 1966, Nr.6, Mainz/Wiebaden 1967, 108 S., im Jg.sband, 329-438.
Fehr, B., Orientalische und griechische Gelage, AKML 94, Bonn 1971.
Finkelstein, L., The Pharisees. The Sociological Background of Their Faith, Vol I. Philadelphia ^{3}1962.
Fishbane, M., Biblical Interpretation in Ancient Israel, Oxford 1985.
--, Revelation and Tradition, JBL 90 (1980), 343-361.
--, Torah and Tradition, in: D.Knight (Hg.), Theology and Tradition in the Old Testament, Philadelphia 1977, 275-330.
Fohrer, G., Art.: Schwert, in: BHH III, 1966, 1750-1751.
--, Das Buch Hiob, KAT XVI, Gütersloh 1963.
Fontaine, Carole R., Traditional Sayings in the Old Testament. A Contextual Study, BiLiSe 5, Sheffield 1982.
Forbes, R.J., Art.: Stibium, in: BHH III, 1966, 1870.
--, Studies in Ancient Technology, 9 Bde., Leiden 1955ff.

Fox, M.V., The Identification of Quotations in Biblical Literature, ZAW 92 (1980), 416-431.
--, The Pedagogy of Proverbs 2, JBL 113 (1994), 233-243.
Frankenberg, W., Ueber Abfassungs-Ort und -Zeit, sowie Art und Inhalt von Prov. I-IX, ZAW 15 (1895), 104-132.
--, Die Sprüche. Übersetzt und erklärt, HAT II/3, Göttingen 1898.
Frei, P., Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich, in: ders./K.Koch, Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich, OBO 55, Fribourg/Göttingen 1984, 7-43.
Fritz, V., Die kulturhistorische Bedeutung der früheisenzeitlichen Siedlung auf der Ḫirbet el-Mšāš, ZDPV 96 (1980), 121-135.
Frymer-Kensky, Tikva, In the Wake of the Goddesses. Women, Culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth, New York 1992.
Fuchs, Esther, Who is Hiding the Truth? Deceptive Women and Biblical Androcentrism, in: Adela Y.Collins (Hg.), Feminist Perspectives on Biblical Scholarship, Chico 1985, 137-144.
Fulco, W.J./Zayadine, F., Coins from Samaria-Sebaste, ADAJ 25 (1981), 197-226.
Funck, B., Zur Bürger-Tempel-Gemeinde im nachexilischen Juda, Klio 59 (1977), 491-496.

Gall, A. Frhr. von, Ein neuer hebräischer Text der Zehn Gebote und des Schma', ZAW 23 (1903), 347-351.
Galling, K., Art.: Amulett, in: BRL^2, 1977, 10-11.
--, Art.: Jagd, in: BRL^2, 1977, 150-152.
--, Art.: Münze, in: BRL^2, 1977, 233-234.
--, Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia, ATD 12, Göttingen 1954 (=Chronik).
--, Erwägungen zur antiken Synagoge, ZDPV 72 (1956), 163-178.
--, Miscellanea Archaeologica, 1. Steinerne Rahmenfenster, ZDPV 83 (1967), 123-125 (=Rahmenfenster).
--, Rezension zu Y.Aharoni, Ramat Raḥel, BiOr 23 (1966), 63-66.
--, Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter, Tübingen 1964.
--, Tafel, Buch und Blatt, in: H.Goedicke (Hg.), Near Eastern Studies in Honor of W.F.Albright, Baltimore 1971, 207-223.
Galling, K.,/Rösel, H., Art.: Fenster, in: BRL^2, 79-80.
Galling, K.,/Rösel, H., Art.: Tür, in: BRL^2, 348-349.
Garrett, Duane A., Votive Prostitution again: A comparison of Proverbs 7:13-14 and 21:28-29, JBL 109 (1990), 681-682.
Gemser, B., Sprüche Salomos, HAT I/16, Tübingen ^{2}1963.
Gerleman, G., Art.: שׁאול, in: THAT II, ^{3}1984, 837-841.
--, Art.: שׁלם, in: THAT II, ^{3}1984, 919-935.
--, Die lärmende Menge. Der Sinn des hebräischen Wortes *hamon*, in: FS K. Elliger, AOAT 18, Neukirchen-Vluyn 1973, 71-75.
--, Ruth. Das Hohelied, BK.AT XVIII, Neukirchen-Vluyn ^{2}1982 (=Hohelied).
--, The Septuagint Proverbs as a Hellenistic Document, OTS 8 (1950), 15-27.
--, Studies in the Septuagint III. Proverbs, Lunds Universitets Årsskrift, N.F. Avd.1, Bd. 52, Nr.3, Lund 1956.
Gerstenberger, E., Wesen und Herkunft des »apodiktischen Rechts«, WMANT 20, Neukirchen-Vluyn 1965.
Gese, H., Der Dekalog als Ganzheit betrachtet, in: ders., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie, BEvTh 64, München 1984, 63-80.
--, Der Tod im Alten Testament, in: ders., Zur biblischen Theologie, Tübingen 1989, 31-54.
--, Die Religionen Altsyriens, in: ders./Maria Höfner/K.Rudolph, Die Religionen Altsy-

riens, Altarabiens und der Mandäer, Die Religionen der Menschheit, Bd. 10,2, Stuttgart u.a. 1970, 3-232.
Gipper, H., Der Inhalt des Wortes und die Gliederung des Wortschatzes, in: Duden. Grammatik der deutschen Gegenwartssprache, Der Große Duden Bd. 4, Mannheim [2]1966, 419-464.
Gjerstad, E., Decorated Metal Bowls from Cyprus, Opuscula Archaeologica 4, Lund 1946, 1-18.
Goldingay, J.E., Proverbs V and IX, RB 84 (1977), 80-93.
Golka, F.W., Die Flecken des Leoparden. Biblische und afrikanische Weisheit im Sprichwort, in: R.Albertz/F.W.Golka/J.Kegler (Hg.), Schöpfung und Befreiung, FS C. Westermann zum 80. Geburtstag, Stuttgart 1989, 149-165.
--, Die Königs- und Hofsprüche und der Ursprung der israelitischen Weisheit, VT 36 (1986), 13-36.
--, Die israelitische Weisheitsschule oder "des Kaisers neue Kleider", VT 33 (1983), 257-270.
Gordis, R., The Social Background of Wisdom Literature, HUCA 18 (1943/44), 77-118.
Gottwald, N.K., Sociological Method in the Study of Ancient Israel, in: ders. (Hg.), The Bible and Liberation. Political and Social Hermeneutics, Maryknoll 1983, 26-37.
Grabbe, L.L., What was Ezra's Mission?, in: Tamara C.Eskenazi/K.H.Richards (Hg.), Second Temple Studies, Bd.2: Temple Community, JSOT.S 175, Sheffield 1994, 286-299.
Grdseloff, B., Zum Vogelfang, ZÄS 74 (1938), 52-55.136-139.
Greenfield, J.C., The Seven Pillars of Wisdom (Prov 9:1) - A Mistranslation, JQR 76 (1985), 13-20.
Groß, W., Rezension zu U.Winter, Frau und Göttin, ThQ 164 (1984), 219-220.
Gunneweg, A.H.J., עם הארץ - A Semantic Revolution, ZAW 95 (1983), 437-440.
--, Geschichte Israels. Von den Anfängen bis Bar Kochba und von Theodor Herzl bis zur Gegenwart, Stuttgart u.a. [6]1989.
--, Esra, KAT XIX,I, Gütersloh 1985.
Gutmann, J., The Origin of the Synagogue. The Current State of Research, in: ders. (Hg.), The Synagogue: Studies in Origins, Archaeology and Architecture, New York 1975, 72-76.
--, Synagogue Origins: Theories and Facts, in: ders. (Hg.), Ancient Synagogues. The State of Research, BJSt 22, Chico 1981, 1-6.
Habel, N.C., The Book of Job, OTL, London 1985 (=Job).
--, The Symbolism of Wisdom in Proverbs 1-9, Interp. 26 (1972), 131-157.
Halligan, J.M., Nehemiah 5: By Way of a Response to Hoglund and Smith, in: P.R.Davies (Hg.), Second Temple Studies, Bd.1: Persian Period, JSOT.S 117, Sheffield 1991, 146-153.
Hanson, P.D., The Dawn of Apocalyptic, Philadelphia 1975.
Haug, Frigga, Frauen - Opfer oder Täter?, in: dies., Erinnerungsarbeit, Hamburg 1990, 9-19.
Hausmann, Jutta, Israels Rest. Studien zum Selbstverständnis der nachexilischen Gemeinde, BWANT 124, Stuttgart u.a. 1987.
--, Studien zum Menschenbild in der älteren Weisheit, FAT 7, Tübingen 1995.
Healey, J.F., The *Pietas* of an Ideal Son in Ugarit, UF 11 (1979), 253-256.
Hebel, U.J., Towards a Descriptive Poetics of *Allusion*, in: H.F.Plett (Hg.), Intertextuality, Untersuchungen zur Texttheorie 15, Berlin/New York 1991, 135-164.
Helck, W., Betrachtungen zur Großen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten, RKAM 2, München 1971.
Heltzer, M., A Recently Published Babylonian Tablet and the Province of Judah after 516 B.C.E., Trans 5 (1992), 57-61.

--, Neh 11,24 and the Provincial Representative at the Persian Royal Court, Trans 8 (1994), 109-119. (=Representative)
Hengel, M., Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit, SBS 76, Stuttgart 1976.
--, Judentum und Hellenismus, WUNT 10, Tübingen (1969) ³1988.
--, Proseuche und Synagoge. Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina, in: J.Gutmann (Hg.), The Synagogue: Studies in Origins, Archaeology and Architecture, New York 1975, 27-54.
Herbig, R., Aphrodite Parakyptusa, OLZ 30 (1927), 916-922.
Hermisson, H.J., Studien zur israelitischen Spruchweisheit, WMANT 28, Neukirchen-Vluyn 1968.
Herrenschmidt, Clarisse, Notes sur la Parenté chez les Perses au début de l'Empire Achéménide, in: Heleen Sancisi-Weerdenburg/Amélie Kuhrt (Hg.) Achaemenid History II, Leiden 1987, 53-67.
Herrmann, J., Das zehnte Gebot, in: A.Jirku (Hg.), Beiträge zur Religionsgeschichte und Archäologie, FS E.Sellin, Leipzig 1927, 69-82.
Herrmann, W., Jahwes Triumph über Mot, UF 11 (1979), 371-377.
Hertzberg, H.W., Die Nachgeschichte alttestamentlicher Texte innerhalb des Alten Testaments, BZAW 66, Berlin 1936, 110-121.
Hesse, F., Hiob, ZBK.AT 14, Zürich 1978.
Höffken, P., Rezension zu A.Lemaire, Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël, OBO 39, Fribourg/Göttingen, 1981, BiOr 41 (1984), 449-453.
Hoffner, H.A., Art.: בַּיִת, in: ThWAT I, 1973, 629-638.
Hoglund, K.G., Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Missions of Ezra and Nehemiah, SBL.DS 125, Atlanta 1992.
--, The Achaemenid Context, in: P.R.Davies (Hg.), Second Temple Studies, Bd.1: Persian Period, JSOT.S 117, Sheffield 1991, 54-72.
Horvitz, W.J., The Significance of the Rephaim, JNWSL 7 (1979), 37-43.
Hossfeld, F.-L./Kindl, E.-M., Art.: קָהָל IV, in: ThWAT VI, 1989, 1210-1219.
Houtman, C., On the Function of the Holy Incense (Exodus XXX 34-8) and the Sacred Anointing Oil (Exodus XXX 22-33), VT 42 (1992), 458-465.
Hruby, K., Die Synagoge. Geschichtliche Entwicklung einer Institution, Schriften zur Judentumskunde 3, Zürich 1971.
Hübner, U., Die Münzprägungen Palästinas in alttestamentlicher Zeit, Trumah 4 (1994), 119-145.
Hugenberger, G.P., Marriage as a Covenant. A Study of Biblical Law and Ethics Governing Marriage Developed from the Perspective of Malachi, VT.S 52, Leiden u.a. 1994.
Humbert, P., La "femme étrangère" du livre des Proverbes, RES 4 (1937), 49-64.
Humbert, P., Les adjectifs «zâr» et «nokrî» et la «femme étrangère» des proverbes bibliques, Mélanges syriens offerts à R.Dussaud, Vol.I, Paris 1939, 259-266.

Illman, K.J., Leitwort - Tendenz - Synthese. Programm und Praxis in der Exegese Martin Bubers. Åbo 1975.
Jacquin, Françoise, Die Zehn Worte in der jüdischen Erziehung, IKaZ 22 (1993), 23-35.
Jahrbuch für Biblische Theologie, hg.v. I.Baldermann u.a., Bd. 1: Einheit und Vielfalt Biblischer Theologie, Neukirchen-Vluyn 1986; Bd. 3: Zum Problem des biblischen Kanons, Neukirchen-Vluyn 1988.
Janowski, B., Erwägungen zur Vorgeschichte des israelitischen Šelamīm-Opfers, UF 12 (1980), 231-259.
Japhet, Sara, Composition and Chronology in the Book of Ezra-Nehemiah, in: Tamara C.Eskenazi/K.H.Richards (Hg.), Second Temple Studies, Bd.2: Temple Community, JSOT.S 175, Sheffield 1994, 189-216.

Japhet, Sara, People and Land in the Restoration Period in: G.Strecker (Hg.), Das Land Israel in biblischer Zeit, GTA 25, Göttingen 1983, 103-125.
--, Sheshbazzar and Zerubbabel. Against the Background of the Historical and Religious Tendencies of Ezra-Nehemiah, ZAW 94 (1982), 66-98.
Jerusalem Revealed. Archaeology in the Holy City 1968-1974, hg.v. Israel Exploration Society, Jerusalem 1975.
Jobling, D., Texts and the World - An Unbridgeable Gap? A Response to Carroll, Hoglund and Smith, in: P.R.Davies (Hg.), Second Temple Studies, Bd.1: Persian Period, JSOT.S 117, Sheffield 1991, 175-182.
Johnson, B., Art.: מִשְׁפָּט, in: ThWAT V, 1986, 93-107.
Jüngel, E., Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie, in: Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, EvTh Sonderheft 3, München 1974, 71-122.

Kaiser, O., Art.: חֶרֶב, in: ThWAT III, 1982, 164-176.
--, Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme, Gütersloh ^{5}1984.
Kantor, Helene J., Achaemenid Jewelry in the Oriental Institute, JNES 16 (1957), 1-23.
Karageorghis, V., Erotica from Salamis, RSFen Suppl. 21 (1993), 7-13.
Kayatz, Christa, Studien zu Prov 1-9. Eine form- und motivgeschichtliche Untersuchung unter Einbeziehung ägyptischen Vergleichsmaterials, WMANT 22, Neukirchen-Vluyn 1966.
Keel, O., Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen, SBM 7, Stuttgart 1969.
--, Das Hohelied, ZBK.AT 18, Zürich ^{2}1992.
--, Das Recht der Bilder gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder, OBO 122, Fribourg/Göttingen 1992.
--, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich/Neukirchen-Vluyn ^{4}1984.
--, Zeichen der Verbundenheit. Zur Vorgeschichte und Bedeutung der Forderungen von Deuteronomium 6,8f. und Par., in: P.Casetti/O.Keel/A.Schenker (Hg.), Mélanges Dominique Barthélemy, OBO 38, Fribourg/Göttingen 1981, 159-240.
Keel, O./Uehlinger, C., Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, QD 134, Freiburg u.a. 1992.
Keel, O./Küchler, M./Uehlinger, C., Orte und Landschaften der Bibel, Bd. I: Geographisch-geschichtliche Landeskunde, Göttingen 1984, Bd. II: Der Süden, Göttingen 1982.
Kellermann, D., Art.: גּוּר, in: ThWAT I, 1973, 979-991.
Kellermann, M., Art.: Backen, in: BRL^{2}, 1977, 29-30.
Kellermann, U., Erwägungen zum Esragesetz, ZAW 80 (1968), 373-385.
--, Erwägungen zum Problem der Esradatierung, ZAW 80 (1968), 55-87.
--, Die Listen in Neh 11, eine Dokumentation aus den letzten Jahren des Reiches Juda?, ZDPV 82 (1966), 209-227.
--, Nehemia. Quellen, Überlieferung und Geschichte, BZAW 102, Berlin 1967.
Kenyon, Kathleen M., Digging up Jerusalem, London 1974.
Kessler, R., Staat und Gesellschaft im vorexilischen Juda. Vom 8. Jahrhundert bis zum Exil, VT.S 47, Leiden u.a. 1992.
Kippenberg, H.G., Agrarverhältnisse im antiken Vorderasien und die mit ihnen verbundenen politischen Mentalitäten, in: W. Schluchter (Hg.), Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik, Frankfurt/M. 1985, 151-204.
--, Die Entlassung aus Schuldknechtschaft im antiken Judäa: Eine Legitimitätsvorstellung von Verwandtschaftsgruppen, in: G.Kehrer (Hg.), "Vor Gott sind alle gleich". Soziale

Gleichheit, soziale Ungleichheit und die Religionen, Düsseldorf 1983, 74-104.
--, Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung, StUNT 14, Göttingen ²1982.
Kleemann, Ilse, Der Satrapen-Sarkophag aus Sidon, IF 20, Berlin 1958.
Klein, H., Verbot des Menschendiebstahls im Dekalog? Prüfung einer These Albrecht Alts, VT 26 (1976), 161-169.
Klopfenstein, M.A., Scham und Schande nach dem Alten Testament. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zu den hebräischen Wurzeln *bôš*, *klm* und *ḥpr*, AThANT 62, Zürich 1972.
Klostermann, A., Schulwesen im alten Israel, Leipzig 1908.
Knierim, R., Art.: חטא, in: THAT I, ⁴1984, 541-549.
--, Art.: עָוֹן, in: THAT II, ³1984, 243-249.
Koch, K., Art.: צדק, in: THAT II, ³1984, 507-530.
--, Ṣdq im Alten Testament. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, Diss.theol., Heidelberg 1953.
--, Wesen und Ursprung der »Gemeinschaftstreue« im Israel der Königszeit, ZEE 5 (1961), 72-90.
Köckert, M., Rezension zu R.Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 2, ZAW 105 (1993), 306-308.
Koenen, K., Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studie, WMANT 62, Neukirchen-Vluyn 1990.
Kornfeld, W., L'adultère dans l'Orient antique, RB 57 (1950), 92-109.
Kramer, S.N., The Sacred Marriage Rite. Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer, Bloomington 1969.
Kreissig, H., Die sozialökonomische Situation in Juda zur Achämenidenzeit, SGKAO 7, Berlin 1973.
--, Eine beachtenswerte Theorie zur Organisation altvorderorientalischer Tempelgemeinden im Achämenidenreich, Klio 66 (1984), 35-39.
Kremers, H., Die Stellung des Elterngebots im Dekalog. Eine Voruntersuchung zum Problem Elterngebot und Elternrecht, EvTh 21 (1961), 145-161.
Krieg, M., Todesbilder im Alten Testament oder: "Wie die Alten den Tod gebildet", AThANT 73, Zürich 1988.
Kubina, Veronika, Die Gottesreden im Buche Hiob. Ein Beitrag zur Diskussion um die Einheit von Hiob 38,1-42,6, FThSt 115, Freiburg/Basel/Wien 1979.
Küchler, M., Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum, NTOA 1, Fribourg/Göttingen 1986.
Kuhnen, H.-P., Palästina in griechischer und römischer Zeit. Mit Beiträgen von L.Mildenberg und R.Wenning, Handbuch der Archäologie II,2, München 1990.
Kupisch, K., Art.: Restauration, in: RGG³ 5, 1961, 1071-1072.
Kyrieleis, H., Throne und Klinen. Studien zur Formgeschichte altorientalischer und griechischer Sitz- und Liegemöbel vorhellenistischer Zeit, JDAI 24, Berlin 1969.

Lambert, W.G., Art.: *Kilili*, in: Reallexikon für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie V, Berlin 1980, 591.
Lang, B., Art.: נכר, in: ThWAT V, 1986, 454-462.
--, "Du sollst nicht nach der Frau eines anderen verlangen". Eine neue Deutung des 9. und 10. Gebots, ZAW 93 (1981), 216-224 (=Deutung).
--, Klugheit als Ethos und Weisheit als Beruf: Zur Lebenslehre im Alten Testament, in: Aleida Assmann (Hg.), Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation III, München 1991, 177-192.
--, Die weisheitliche Lehrrede. Eine Untersuchung von Sprüche 1-9, SBS 54, Stuttgart 1972.

Lang, B., Die sieben Säulen der Weisheit (Sprüche IX,1) im Licht israelitischer Architektur, VT 33 (1983), 488-491.
--, Schule und Unterricht im alten Israel, in: M.Gilbert (Hg.), La Sagesse de l'Ancien Testament, BEThL 51, Leuven 1979, 186-201.
--, Wisdom and the Book of Proverbs. An Israelite Goddess Redefined, New York 1986 (überarbeitete engl. Fassung von: ders., Frau Weisheit, Düsseldorf 1975).
Laperrousaz, E.-M., Encore l'«Acra des Séleucides» et nouvelles remarques sur les pierres à bossage préhérodiennes de Palestine, Syria 56 (1979), 99-144.
--, A-t-on dégagé l'angle sud-est du «Temple de Salomon»?, Syria 50 (1973), 355-399.
--, Jérusalem à l'époque perse (étendue et statut), Trans 1 (1989), 55-65.
Lapp, P.W., The Pottery of Palestine in the Persian Period, in: A.Kuschke/E.Kutsch (Hg.), Archäologie und Altes Testament, FS K.Galling, Tübingen 1970, 179-197.
Lauha, A., Kohelet, BK.AT XIX, Neukirchen-Vluyn 1978.
Lausberg, H., Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, München 1960.
Lemaire, A., Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël, OBO 39, Fribourg/Göttingen 1981.
--, La fin de la première période perse en Égypte et la chronologie judéenne vers 400 av. J.-C., Trans 9 (1995), 51-61.
--, Les inscriptions palestiniennes d'époque perse: un bilan provisoire, Trans 1 (1989), 87-105.
--, Rezension zu K.G.Hoglund, Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Missions of Ezra and Nehemiah, SBL.DS 125, Atlanta 1992, Trans 8 (1994), 167-169.
--, Populations et territoires de la Palestine à l'époque perse, Trans 3 (1990), 31-84.
Levin, C., Der Jahwist, FRLANT 157, Göttingen 1993.
Levine, B.A., Rezension zu A.Lemaire, Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël, OBO 39, Fribourg/Göttingen, 1981, JNES 45 (1986), 67-69.
Lichtenstein, M., The Banquet Motifs in Keret and in Proverbs 9, JANES 1 (1968/69), 19-34.
Liedke, G., Art.: ישׁר, in: THAT I, [4]1984, 790-794.
--, Art.: שׁפט, in: THAT II, [3]1984, 999-1009.
--, Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze. Eine formgeschichtlich-terminologische Studie, WMANT 39, Neukirchen-Vluyn 1971.
Liedke, G./Petersen, C., Art.: תּוֹרָה, in: THAT II, [3]1984, 1032-1043.
Lindars, B., Torah in Deuteronomy, in: P.R.Ackroyd/B.Lindars (Hg.), Words and Meanings, FS D.W.Thomas, Cambridge 1968, 117-136.
Liwak, R., Art.: רְפָאִים, in: ThWAT VII, 1990, 625-636.
--, Die altorientalischen Großmächte in der Metaphorik der Prophetie, in: ders./S. Wagner (Hg.), Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im Alten Israel, FS Siegfried Herrmann, Stuttgart u.a. 1992, 206-230.
--, "Was wir gehört und kennengelernt und unsere Väter uns erzählt haben" (Ps 78,3). Überlegungen zum Schulbetrieb im Alten Israel, in: Elke Axmacher/K.Schwarzwäller (Hg.), Belehrter Glaube, FS J.Wirsching, Frankfurt/M. u.a. 1994, 175-193.
Loew, I., Die Flora der Juden, 4 Bde., Wien/Leipzig 1924-1934, Nachdruck Hildesheim 1967.
Loewenstamm, S.E., The Laws of Adultery and Murder in Biblical and Mesopotamian Law, in: ders., Comparative Studies in Biblical and Ancient Oriental Literatures, AOAT 204, Neukirchen-Vluyn 1980, 146-153.171-172.
Lohfink, N., Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11, AnBi 20, Rom 1963.
López, F.G., Analyse littéraire de Deutéronome V-XI, RB 85 (1978), 5-49.
--, Deut. VI et la tradition-rédaction du Deutéronome, RB 85 (1978), 161-200.

Loretz, O., Das biblische Elterngebot und die Sohnespflichten in der ugaritischen Aqht-Legende, BN 8 (1979), 14-17.
--, Ugaritische und hebräische Lexikographie (III), UF 14 (1982), 141-148.
--, Das Ritual RS 1.5 = CTA 33, UF 7 (1975), 525-528.
--, Vom kanaanäischen Totenkult zur jüdischen Patriarchen- und Elternverehrung. Historische und tiefenpsychologische Grundprobleme der Entstehung des biblischen Geschichtsbildes und der jüdischen Ethik, JARG 3 (1978), 149-204.
--, Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament, Darmstadt 1990.
Loud, G., The Megiddo Ivories, Chicago 1939.
Loza, J., Les catéchèses étiologiques dans l'Ancien Testament, RB 78 (1971), 481-500.

Maag, V., Hiob. Wandlung und Verarbeitung des Problems in Novelle, Dialogdichtung und Spätfassungen, FRLANT 128, Göttingen 1982.
Maier, Christl, Jerusalem als Ehebrecherin in Ezechiel 16. Zur Verwendung und Funktion einer biblischen Metapher, in: Hedwig Jahnow u.a., Feministische Hermeneutik und Erstes Testament. Analysen und Interpretationen, Stuttgart u.a. 1994, 85-105.
Malfroy, J., Sagesse et loi dans le Deutéronome. Études, VT 15 (1966), 49-65.
Mallowan, M.E.L., Nimrud and its Remains, 3 Bde., Aberdeen 1966 (= NR I-III).
Mallowan, M.E.L./Davies, L.G., Ivories in Assyrian Style, London 1970.
Marcus, R., On Biblical Hypostases of Wisdom, HUCA 23,1 (1950/51), 157-171.
Markoe, G., Phoenician Bronze and Silver Bowls from Cyprus and the Mediterranean, UCP.CS 26, Berkeley u.a. 1985.
Martin-Achard, R., Art.: זָר, in: THAT I, [4]1984, 520-522.
--, Art.: נֵכָר, in: THAT II, [3]1984, 66-68.
Mazar, B./Dunayevsky I., En-Gedi. Third Season of Excavations. Preliminary Report, IEJ 14 (1964), 121-130 (=En-Gedi III).
--, En-Gedi. Fourth and Fifth Seasons of Excavations. Preliminary Report, IEJ 17 (1967), 133-143 (=En-Gedi IV-V).
Mazar, B./Dothan, Trude/Dunayevsky, I., En-Gedi. The First and Second Seasons of Excavations 1961-1962, 'Atiqot 5, Jerusalem 1966 (=En-Gedi I-II).
McEvenue, S.E., The Political Structure in Judah from Cyrus to Nehemiah, CBQ 43 (1981), 353-364.
McKane, W., Proverbs. A New Approach, OTL, London 1970.
McKeating, H., Sanctions against Adultery in Ancient Israelite Society, with some Reflections on Methodology in the Study of Old Testament Ethics, JSOT 11 (1979), 57-72.
Meinhold, A., Der Gewaltmensch als abschreckendes Beispiel in Proverbien 1-9, in: R. Lux (Hg.), »... und Friede auf Erden«. Beiträge zur Friedensverantwortung von Kirche und Israel, FS C.Hinz, VIKJ 18, Berlin 1988, 82-97.
--, Gott und Mensch in Proverbien III, VT 37 (1987), 468-477.
--, Die Sprüche, Bd. I: Kap 1-15, Bd. II: Kap 16-31, ZBK.AT 16/1.2, Zürich 1991.
Meshorer, Y./Qedar, S., The Coinage of Samaria in the Fourth Century, Jerusalem/Los Angeles 1991.
Metzger, M., Königsthron und Gottesthron. Thronformen und Throndarstellungen in Ägypten und im Vorderen Orient im 3. und 2. Jahrtausend v.Chr. und deren Bedeutung für das Verständnis der Aussagen über den Thron im Alten Testament, AOAT 15/1.2, Neukirchen-Vluyn 1985.
Meyers, Carol, "To Her Mother's House". Considering a Counterpart to the Israelite Bêt 'āb, in: D.Jobling/Peggy L.Day/G.T.Sheppard (Hg.), The Bible and the Politics of Exegesis. FS N.K.Gottwald, Sheffield 1991, 39-52.
Michel, D., Proverbia 2 - ein Dokument der Geschichte der Weisheit, in: Jutta Hausmann/ H.-J.Zobel, Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, FS H.D.Preuss, Stuttgart u.a. 1992, 233-243.

Mildenberg, L., Gaza Mint Authorities in Persian Time. Preliminary Studies of the Local Coinage in the Fifth Persian Satrapy, Part 4*, Trans 2 (1990), 136-146.
--, Über das Kleingeld in der persischen Provinz Judäa, in: H.Weippert, Handbuch der Archäologie II,1, München 1988, 719-728.
--, On the Money Circulation in Palestine from Artaxerxes II till Ptolemy I. Preliminary Studies of the Local Coinage in the Fifth Persian Satrapy, Part 5, Trans 7 (1994), 63-71.
--, Über das Münzwesen im Reich der Achämeniden, AMI 26 (1993), 55-79.
Miller, P.D., Apotropaic Imagery in Proverbs 6:20-22, JNES 29 (1970), 129-130.
--, Der Kanon in der gegenwärtigen amerikanischen Diskussion, JBTh 3 (1988), 217-239.
Mitford, T.B., The Seven within the Stelai, JHS 66 (1946), 40-42.
Mittmann, S., Deuteronomium 1_1-6_3 literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht, BZAW 139, Berlin/New York 1975.
Moortgat, A., Tammuz. Der Unsterblichkeitsglaube in der altorientalischen Bildkunst, Berlin 1949.
Müller, A./Kautzsch, E., The Book of Proverbs. Critical Edition of the Hebrew Text with Notes, SBOT 15, Leipzig 1901 (=Proverbs).
Müller, H.-P., Art.: קָהָל, in: THAT II, ^{3}1984, 609-619.
--, Vergleich und Metapher im Hohenlied, OBO 56, Fribourg/Göttingen 1984.
Müller, H.-P./Kaiser, O./Loader, J.A., Das Hohelied/Klagelieder/Das Buch Ester, ATD 16/2, Göttingen ^{4}1992.
Murphy, R.E., Assumptions and Problems in the Old Testament Wisdom Research, CBQ 29 (1967), 407-418.
--, The Faces of Wisdom in the Book of Proverbs, in: A.Caquot/M. Delcor (Hg.), Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de H.Cazelles, AOAT 212, Neukirchen-Vluyn 1981, 337-345.
--, The Kerygma of the Book of Proverbs, Interp. 20 (1966), 3-14.
--, Wisdom and Eros in Proverbs 1-9, CBQ 50 (1988), 600-603. (=Wisdom and Eros)
--, Wisdom - Theses and Hypotheses, in: J.G.Gammie u.a. (Hg.), Israelite Wisdom, FS S.Terrien, Ann Arbor 1978, 35-42 (= Wisdom - Theses).
Neirynck, F., ΠΑΡΑΚΥΨΑΣ ΒΛΕΠΕΙ. Lc 24,12 et Jn 20,5, EThL 53 (1977), 113-181.
Nel, P.J., The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs, BZAW 138, Berlin/New York 1982.
Neufeld, E., Apiculture in Ancient Palestine (Early and Middle Iron Age) within the Framework of the Ancient Near East, UF 10 (1978), 219-247.
Newsom, Carol A., Woman and the Discourse of Patriarchal Wisdom: A Study of Proverbs 1-9, in: Peggy L.Day (Hg.), Gender and Difference in Ancient Israel, Minneapolis 1989, 142-160.
Nicholson, E.W., The Meaning of the Expression 'Am ha'arez in the O.T., JSS 10 (1965), 59-66.
Niehr, H., Rechtsprechung in Israel. Untersuchungen zur Geschichte der Gerichtsorganisation im Alten Testament, SBS 130, Stuttgart 1987.
Nielsen, K., Incense in Israel, VT.S 38, Leiden 1986.
Nieraad, J., "Bildgesegnet und bildverflucht". Forschungen zur sprachlichen Metaphorik, EdF 63, Darmstadt 1977.
Noth, M., Das zweite Buch Mose. Exodus, ATD 5, Göttingen/Zürich ^{8}1988.
--, Das dritte Buch Mose. Leviticus, ATD 6, Göttingen/Zürich ^{5}1985.
Nützel, Gerdi, Der befremdende Blick auf die "fremde Frau" in Proverbien 7, in: Silvia Wagner/dies./Martin Kick (Hg.), (Anti-)Rassistische Irritationen. Biblische Texte und interkulturelle Zusammenarbeit, Berlin 1994, 115-136.

O'Connell, R., Proverbs VII 16-17: A Case of Fatal Deception in a "Woman and the Window" Type-scene, VT 41 (1991), 235-241.

O'Connor, Kathleen M., The Wisdom Literature. Message of Biblical Spirituality, Wilmington 1988.
Ogden, R.A., Philo of Byblos. The Phoenician History. Introduction, Critical Text, Translation, Notes, CBQ.MS 9, Washington 1981.
Ohnefalsch-Richter, M., Kypros, die Bibel und Homer. Beiträge zur Cultur-, Kunst- und Religionsgeschichte des Orients im Alterthume, 2 Bde., Berlin 1893.
Oppenheimer, A., The 'am ha-aretz. A Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period, ALGHJ 8, Leiden 1977.
Otten, H., Hethitische Totenrituale, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, VIOF 37, Berlin 1958.
Otto, E., Jerusalem - die Geschichte der Heiligen Stadt. Von den Anfängen bis zur Kreuzfahrerzeit, Stuttgart u.a. 1980.
--, Zur Stellung der Frau in den ältesten Rechtstexten des Alten Testamentes (Ex 20,14; 22,15f.) - wider die hermeneutische Naivität im Umgang mit dem Alten Testament, ZEE 26 (1982), 279-305.

Patai, R., Sitte und Sippe in Bibel und Orient, Frankfurt/M. 1962.
Perdue, L.G., Wisdom and Cult. A Critical Analysis of the Views of Cult in the Wisdom Literatures of Israel and the Ancient Near East, SBL.DS 30, Missoula 1977.
Perlitt, L., Bundestheologie im Alten Testament, WMANT 36, Neukirchen-Vluyn 1969.
--, Der Tod im Alten Testament, PTh 70 (1981), 391-405.
Perrot, G./Chipiez, C., Histoire de l'Art dans l'Antiquité III, Paris 1885 (= G.Perrot/C. Chipiez III).
Pfister, M., Konzepte der Intertextualität, in: U.Broich/ders., (Hg.), Intertextualität: Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien, Tübingen 1985, 1-30.
Phillips, A., Another Look at Adultery, JSOT 20 (1981), 3-25.
Ploeg, J. van der, Spreuken, BOT, Roermond 1952 (= BOT).
Plöger, J.G., Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium, BBB 26, Bonn 1967.
Plöger, O., Sprüche Salomos (Proverbia), BK.AT XVII, Neukirchen-Vluyn 1984.
--, Theokratie und Eschatologie, WMANT 2, Neukirchen 1959.
Porada, Edith, Iconography and Style of a Cylinder Seal from Kantara in Cyprus, in: K. Bittel/E.Heinrich (Hg.), Vorderasiatische Archäologie. Studien und Aufsätze, FS A. Moortgat, Berlin 1964, 234-238.
Porton, G.G., Midrasch: Die Rabbinen und die Hebräische Bibel, Jud 47 (1991), 123-139.
Posen, J., Die Stellung der Frau im jüdischen Religionsgesetz (Halacha), Jud. 41 (1985), 142-151.
Posner, R., Art.: Amulett, in: EJ 2, 1971, 906-911.
Poulsen, F., Der Orient und die frühgriechische Kunst, Leipzig/Berlin 1912.
Preuss, H.D., Deuteronomium, EdF 164, Darmstadt 1982.
--, Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur, Stuttgart 1987.

Rabinowitz, L.I., Art.: Tefillin, in: EJ 15, 1974, 898-904.
--, Art.: Mezuzah, in: EJ 11, 1971, 1474-1477.
Rad, G. von, Theologie des Alten Testaments, 2 Bde., München (1960) [9]1987.
--, Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn [2]1982.
Ratschow, C.H., Art.: Ehe/Eherecht/Ehescheidung I. Religionsgeschichtlich, in: TRE 9, 1982, 308-311.
Reiner, Erica, The Etiological Myth of the "Seven Sages", Or. 30 (1961), 1-11.
Rendtorff, R., Zur Bedeutung des Kanons für eine Theologie des Alten Testaments, in: ders., Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1991, 54-63.

Rendtorff, R., Das Bild des nachexilischen Israel in der deutschen alttestamentlichen Wissenschaft von Wellhausen bis von Rad, in: ders., Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1991, 72-80.
--, Esra und das »Gesetz«, ZAW 96 (1984), 165-184.
--, Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel, WMANT 24, Neukirchen-Vluyn 1967.
Richter, W., Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruches, StANT 15, München 1966.
Ricoeur, P., Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, EvTh Sonderheft 3, München 1974, 45-70.
Ringgren, H., Art.: חָסִיד, in: ThWAT III, 1982, 83-87.
--, Art.: מָעַל, in: ThWAT IV, 1984, 1038-1042.
--, Word and Wisdom. Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East, Lund 1947.
Ringgren, H./Zimmerli, W., Sprüche/Prediger, ATD 16/1, Göttingen [3]1980.
Robert, A., Les attaches littéraires bibliques de Prov. I-IX, RB 43 (1934), 42-68.172-204.374-384; RB 44 (1935), 344-365.502-525.
Rost, L., Studien zum Opfer im Alten Testament, BWANT 113, Stuttgart u.a. 1981.
--, Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament. Eine wortgeschichtliche Untersuchung, BWANT 76, Stuttgart 1938.
Roth, W., Art.: Deuteronomistisches Geschichtswerk/Deuteronomistische Schule, in: TRE 8, 1981, 543-552.
Rudolph, W., Esra und Nehemia, HAT I/20, Tübingen 1949.
--, Jeremia, HAT I/12, Tübingen [3]1968.
Rüger, H.P., Art.: Schreibmaterial, Buch, Schrift, in: BRL[2], 289-292.

Sæbø M., Art.: עָשַׁר, ThWAT VI, 1989, 446-452.
Sanders, J.A., Canon and Community. A Guide to Canonical Criticism, Philadelphia 1984.
--, From Sacred Story to Sacred Text. Canon as Paradigm, Philadelphia 1987.
--, Torah and Canon, Philadelphia 1972.
Sauer, G., Art.: קִנְאָה, in: THAT II, [3]1984, 647-650.
Scharbert, J., Art.: Ehe/Eherecht/Ehescheidung II. Altes Testament, in: TRE 9, 1982, 311-313.
Schmid, H.H., Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur, BZAW 101, Berlin 1966.
Schmidt, B.B., Israel's Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition, FAT 11, Tübingen 1994.
Schmidt, J., Studien zur Stilistik der alttestamentlichen Spruchliteratur, ATA XIII H.1, Münster 1936.
Schmidt, L. (Hg.), Wortfeldforschung. Zur Geschichte und Theorie des sprachlichen Feldes, WdF 250, Darmstadt 1973.
Schmidt, W.H./Delkurt, H./Graupner, A., Die zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik, EdF 281, Darmstadt 1993.
Schottroff, W., Arbeit und sozialer Konflikt im nachexilischen Juda, in: Luise Schottroff/W.Schottroff (Hg.), Mitarbeiter der Schöpfung. Bibel und Arbeitswelt, München 1983, 104-148.
--, Rezension zu W.Fauth, Aphrodite Parakyptusa, ZDPV 83 (1967), 206-208.
--, Zur Sozialgeschichte Israels in der Perserzeit, VF 27 (1982), 46-68.
--, Soziologie und Altes Testament, VF 19 (1974), 46-66.
Schrage, W., Art.: συναγωγή, ThWNT VII, 1969, 798-841.
Schreiner, J., Jeremia. 1-25,14, NEB 3, Würzburg 1981.
--, Jeremia II. 25,15-52,34, NEB 9, Würzburg 1984.

Schroer, Silvia, Art.: Elfenbein, in: NBL I, 1991, 513-514.
--, Weise Frauen und Ratgeberinnen. Literarische und historische Vorbilder der personifizierten Chokmah, BN 51 (1990), 41-60.
--, Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus, in: Marie-Theres Wacker/E.Zenger (Hg.), Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie, QD 135, Freiburg u.a. 1991, 151-182.
Schüssler-Fiorenza, Elisabeth, Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel, Fribourg 1988.
Schulman, A.R., Ceremonial Execution and Public Rewards, OBO 75, Fribourg/Göttingen 1988, 8-115..
Schult, H., Marginalie zum "Stab des Brotes", ZDPV 87 (1971).
Schulte, Hannelis, Beobachtungen zum Begriff der Zônâ im Alten Testament, ZAW 104 (1992), 254-262.
Schulz, H., Das Todesrecht im Alten Testament. Studien zur Rechtsform der Mot-Jumat-Sätze, BZAW 114, Berlin/New York 1969.
Schunck, K.D., Das 9. und 10. Gebot - jüngstes Glied des Dekalogs?, ZAW 96 (1984), 104-109.
Scott, R.B.Y., Proverbs. Ecclesiastes, AncB, New York 1965.
Seeligmann, I.L., Voraussetzungen der Midraschexegese, VT.S 1 (1953), 150-181.
Sellin, E./Fohrer, G., Einleitung in das Alte Testament, Heidelberg [12]1979.
Selms, A. van, Marriage and Family Life in Ugaritic Literature, London 1954.
Sheppard, G.T., Wisdom as a Hermeneutical Construct. A Study in the Sapientalizing of the Old Testament, BZAW 151, Berlin/New York 1980.
Shiloh, Y., The Four-Room House. Its Situation and Function in the Israelite City, IEJ 29 (1970), 180-190.
Shupak, Nili, The "Sitz im Leben" of the Book of Proverbs in the Light of a Comparison of Biblical and Egyptian Wisdom Literature, RB 94 (1987), 98-119.
--, Where can Wisdom be found? The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature, OBO 130, Fribourg/Göttingen 1993.
Sigrist, C., Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas, Frankfurt/M. 1979.
Skehan, P.W., The Seven Columns of Wisdom's House in Proverbs 1-9, in: ders., Studies in Israelite Poetry and Wisdom, CBQ.MS 1, Washington 1971, 1-8 (=überarbeitete Fassung der Erstveröffentlichung CBQ 8 (1946), 290-297).
--, Proverbs 5:15-19 and 6:20-24, in: ders., Studies, 9-14.
--, Wisdom's House, in: ders., Studies, 27-45.
Slonim, M.G., The Deliberate Substitution of the Masculine for the Feminine Pronominal Suffixes in the Hebrew Bible, JQR 32 (1941/42), 139-158.
--, The Substitution of the Masculine for the Feminine Hebrew Pronominal Suffixes to Express Reverence, JQR 29 (1938/39), 397-403.
Smend, R., Die Entstehung des Alten Testaments, Stuttgart u.a. [4]1989.
--, Essen und Trinken - ein Stück Weltlichkeit des Alten Testaments, in: ders., Die Mitte des Alten Testaments, GSt I, BEvTh 99, München 1986, 200-211.
--, Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte, in: ders., Die Mitte des Alten Testaments, GSt I, BEvTh 99, München 1986, 124-137.
Smith, D.L., The Politics of Ezra: Sociological Indicators of Postexilic Judeaen Society, in: P.R. Davies (Hg.), Second Temple Studies, Bd.1: Persian Period, JSOT.S 117, Sheffield 1991, 73-97.
Smith-Christopher, D.L., The Mixed Marriage Crisis in Ezra 9-10 and Nehemiah 13: A Study of the Sociologicy of Post.Exilic Judaean Community, in: Tamara C.Eskenazi/

K.H.Richards (Hg.), Second Temple Studies, Bd.2: Temple Community, JSOT.S 175, Sheffield 1994, 243-265.

Snijders, L.A., Art.: זָר/זוּר, in: ThWAT II, 1977, 556-564.

--, The Meaning of זָר in the Old Testament. An Exegetical Study, OTS 10 (1954), 1-154.

Soggin, J.A., Jezabel, oder die fremde Frau, in: A.Caquot/M.Delcor (Hg.), Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M.Henri Cazelles, AOAT 212, Neukirchen-Vluyn 1981, 453-459.

Speiser, E.A., The Stem *pll* in Hebrew, JBL 82 (1963), 301-306.

Spronk, K., Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East, AOAT 219, Neukirchen-Vluyn 1986.

Stecher, R., Die persönliche Weisheit in den Proverbien Kap. 8, ZKTh 75 (1953), 411-451.

Steck, O.H. Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament, BThSt 17, Neukirchen-Vluyn 1991.

--, Beobachtungen zur Anlage von Jes 65-66, BN 38/39 (1987), 103-116.

--, Bereitete Heimkehr. Jes 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und dem Zweiten Jesaja, SBS 121, Stuttgart 1985.

--, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum, WMANT 23, Neukirchen-Vluyn 1967.

--, Der sich selbst aktualisierende "Jesaja" in Jes 56,9-59,21, in: W.Zwickel (Hg.), Biblische Welten, FS M.Metzger, OBO 123, Fribourg/Göttingen 1993, 215-230.

--, Das Problem theologischer Strömungen in nachexilischer Zeit, EvTh 28 (1968), 445-458.

--, Strömungen theologischer Tradition im Alten Israel, in: ders., Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament, GSt, ThB 20, München 1982, 291-317.

Steiner, G., Die *femme fatale* im Alten Orient, in: J.-M.Dunand (Hg.), La femme dans le Proche-Orient Antique, XXXIII[e] Rencontre assyriologique internationale, Paris 1987, 147-153.

Stern, E., Achaemenid Clay Rhyta from Palestine, IEJ 32 (1982), 36-43.

--, Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period 538-332 B.C., Warminster/Jerusalem 1982.

--, The Archeology of Persian Palestine, in: W.D.Davies/L.Finkelstein (Hg.), CHJud 1: The Persian Period, Cambridge u.a. 1984, 88-114.

--, The Dor Province in the Persian Period in the Light of the Recent Excavations at Dor, Trans 2 (1990), 147-155.

Sternberg-el Hotabi, Heike, Einleitung zu: »Weisheitstexte« in ägyptischer Sprache, in: TUAT III, Lfg. 2, Gütersloh 1991, 191-194.

Stiglmair, A., Art.: לַיְלָה/לַיִל, in: ThWAT IV, 1984, 552-562.

Stoebe, H.J., Art.: חֶסֶד, in: THAT I, [4]1984, 600-621.

Stulman, L., Encroachment in Deuteronomy: An Analysis of the Social World of the D Code, JBL 109 (1990), 613-632.

Suter, Claudia, E., Die Frau am Fenster in der orientalischen Elfenbein-Schnitzkunst des frühen I. Jahrtausends v.Chr., Jahrbuch der Staatlichen Kunstsammlungen in Baden-Württemberg 29 (1992), 7-28.

Tadmor, Miriam, Fragments of an Achaemenid Throne from Samaria, IEJ 24 (1974), 37-43.

Talmon, S., Jüdische Sektenbildung in der Frühzeit der Periode des Zweiten Tempels. Ein Nachtrag zu Max Webers Studie über das antike Judentum, in: W.Schluchter (Hg.), Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik, Frankfurt/M. 1985, 233-280.

Thiel, W., Die deuteronomistische Redaktion von Jer 1-25, WMANT 41, Neukirchen-Vluyn 1973.
--, Die deuteronomistische Redaktion von Jer 26-45, WMANT 52, Neukirchen-Vluyn 1981.
Thomas, D.W., Textual and Philological Notes on Some Passages in the Book of Proverbs, VT.S 3 (1955), 280-292.
Thürmer-Rohr, Christina, Aus der Täuschung in die Ent-Täuschung. Zur Mittäterschaft von Frauen, in: dies., Vagabundinnen. Feministische Essays, Berlin ²1989, 38-56.
Thureau-Dangin, F./Barrois, A./Dossin, G./Dunand, M., Arslan Tash, 2 Bde., Paris 1931. (= A.T. I-II)
Toorn, K. van der, Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel, JBL 108 (1989), 193-205.
Tournay, R., Rezension zu G. von Rad, Weisheit in Israel, RB 80 (1973), 129-131.
Toy, C.H., The Book of Proverbs, ICC 20, Edinburgh (1899) ⁵1959.
Trier, J., Über Wort- und Begriffsfelder, in: L.Schmidt (Hg.), Wortfeldforschung. Zur Geschichte und Theorie des sprachlichen Feldes, WdF 250, Darmstadt 1973, 1-38.
Tromp, N.J., Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament, BibOr 21, Rom 1969.
Tropper, J., Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament, AOAT 223, Neukirchen-Vluyn 1989.
Tsafrir, Y., The Location of the Seleucid Akra in Jerusalem, RB 82 (1975), 501-521.
Tuplin, C., The Administration of the Achaemenid Empire, in: I.Carradice (Hg.), Coinage and Administration in the Athenian and Persian Empire, BAR.IS 343, Oxford 1987, 109-158.

Veijola, T., Höre Israel! Der Sinn und Hintergrund von Deuteronomium VI 4-9, VT 42 (1992), 528-541.
Vermeylen, J., La femme étrangere dans le livre des Proverbes, in: T.Römer (Hg.), Lectio difficilior probabilior? L'exégèse comme expérience de décloisonnement, FS F. Smyth-Florentin, DBAT.B 12, Heidelberg 1991, 221-235.
Vetter, D., Art.: שחת, in: THAT II, ³1984, 891-894.
Vogt, H.C.M., Studie zur nachexilischen Gemeinde in Esra-Nehemia, Werl 1966.
Volz, P., Weisheit, Die Schriften des AT III/2, Göttingen 1911.

Wacker, Marie-Theres, Frau - Sexus - Macht. Eine feministisch-theologische Relecture des Hoseabuches, in: dies., (Hg.), Der Gott der Männer und die Frauen, TzZ 2, Düsseldorf 1987, 101-125.
--, Kosmisches Sakrament oder Verpfändung des Körpers? «Kultprostitution» im biblischen Israel und im hinduistischen Indien - religionsgeschichtliche Überlegungen im Interesse feministischer Theologie, in: Renate Jost/R.Kessler/C.M. Raisig (Hg.), Auf Israel hören. Sozialgeschichtliche Bibelauslegung, Luzern 1992, 47-84.
Wagner, M., Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch, BZAW 96, Berlin/New York 1966.
Wagner, S., Art.: מָצָא, in: ThWAT IV, 1984, 1043-1063.
Wallach-Faller, Marianne, Veränderungen im Status der jüdischen Frau. Ein geschichtlicher Überblick, Jud. 41 (1985), 152-172.
Wallis, G., Art.: חָמַד, ThWAT II, 1977, 1020-1032.
Weber, M., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III, Tübingen 1921, Nachdruck 1923.
Weder, H., Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen, FRLANT 120, Göttingen ⁴1990.
Weinberg, J.P., Die Agrarverhältnisse in der Bürger-Tempel-Gemeinde der Achämenidenzeit, in: J.Harmatta/G.Komorócza (Hg.), Wirtschaft und Gesellschaft im Alten Vorderasien, Budapest 1976, 473-486.

Weinberg, J.P., Der *'am hā'āreṣ* des 6.-4.Jh.v.u.Z., Klio 55 (1974), 325-335.
--, Bemerkungen zum Problem "Der Vorhellenismus im Vorderen Orient", Klio 58 (1976), 5-20 (=Vorhellenismus).
--, Das *Bēit 'Āḇōt* im 6.-4.Jh.v.u.Z., VT 23 (1973), 400-414.
--, The Postexilic Citizen-Temple-Community. Theory and Reality, in: ders., The Citizen-Temple-Community, übers. v. D.L. Smith-Christopher, JSOT.S 151, Sheffield 1992, 127-138.
--, Die soziale Gruppe im Weltbild des Chronisten, ZAW 98 (1986), 72-95.
--, Die Mentalität der jerusalemischen Bürger-Tempel-Gemeinde des 6.-4.Jh. v.u.Z., Trans 5 (1992), 133-144.
--, *N^{e}tînîm* und »Söhne der Sklaven Salomos« im 6.-4.Jh.v.u.Z., ZAW 87 (1975), 355-371.
--, Demographische Notizen zur Geschichte der nachexilischen Gemeinde, Klio 54 (1972), 45-59.
--, Zentral- und Partikulargewalt im achämenidischen Reich, Klio 59 (1977), 25-43 (=Partikulargewalt).
Weinfeld, M., Deuteronomy 1-11, AncB 5, New York u.a. 1991.
--, Deuteronomy and the Deuteronomic School, Oxford 1972.
Weinrich, H., Semantik der kühnen Metapher, in: V.A.Haverkamp (Hg.), Theorie der Metapher, WdF 389, Darmstadt 1983, 316-339.
--, Sprache in Texten, Stuttgart 1976.
Weippert, Helga, Art.: Dolch und Schwert, in: BRL^2 1977, 57-62.
--, Art.: Geld, in: BRL^2, 1977, 88-90.
--, Art.: Möbel, in: BRL^2, 1977, 228-232.
--, Art.: Säule, in: BRL^2, 1977, 259-260.
--, Art.: Schild, in: BRL^2, 1977, 279-280.
--, Art.: Schmuck, in: BRL^2, 1977, 282-289.
--, Palästina in vorhellenistischer Zeit. Mit einem Beitrag von L.Mildenberg, Handbuch der Archäologie II,1, München 1988 (=Handbuch).
Weippert, M., Art.: Bergbau, in: BRL^2, 1977, 42-44.
Welten, P., Ansätze sozialgeschichtlicher Betrachtungsweise des Alten Testaments im 20. Jahrhundert, BThZ 6 (1989), 207-221.
--, Art.: Bestattung II. Altes Testament, in: TRE 5, 1980, 734-738.
--, Art.: Jerusalem I, in: TRE 16, 1987, 590-609.
--, Art.: Josaphat, in: TRE 17, 1988, 343-344.
--, Art.: Salbe und Salbgefäße, in: BRL^2, 1977, 260-264.
--, Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern, WMANT 42, Neukirchen-Vluyn 1973.
--, "... ihr seid ja auch Fremdlinge gewesen in Ägypten" (Ex 22,20). Zur Frage nach dem Fremden im Alten Testament, in: E.L.Ehrlich/B. Klappert (Hg.), "Wie gut sind deine Zelte, Jaakov ...", FS R.Mayer, Gerlingen 1986, 130-138.
--, Erklärt dieses fünfzigste Jahr für heilig. Entwurf und Wirklichkeit des Sabbatjahres, BThZ 8 (1991), 121-128.
--, Eine neue "phönizische" Metallschale, in: A.Kuschke/E.Kutsch (Hg.), Archäologie und Altes Testament, FS K.Galling, Tübingen 1970, 273-286.
--, Die Vernichtung des Todes und die Königsherrschaft Gottes. Eine traditionsgeschichtliche Studie zu Jes 25,6-8; 24,21-23 und Ex 24,9-11, ThZ 38 (1982), 129-146.
Wenning, R., Attische Keramik in Palästina. Ein Zwischenbericht, Trans 2 (1990), 157-167.
Westenholz, Joan G., Tamar, Qedeša, and Sacred Prostitution in Mesopotamia, HTR 82 (1989), 245-265.
Westermann, C., Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66, ATD 19, Göttingen ^{4}1981.
--, Forschungsgeschichte zur Weisheitsliteratur 1950-1990, AzTh 71, Stuttgart 1991.

--, Wurzeln der Weisheit. Die ältesten Sprüche Israels und anderer Völker, Göttingen 1990.
Whybray, R.N., The Composition of the Book of Proverbs, JSOT.S 168, Sheffield 1994.
--, Some Literary Problems in Proverbs I-IX, VT 16 (1966), 482-496.
--, The Sage in the Israelite Royal Court, in: J.G.Gammie/L.G.Perdue (Hg.), The Sage in Israel and the Ancient Near East, Winona Lake 1990, 133-139.
--, The Intellectual Tradition in the Old Testament, BZAW 135, Berlin/New York 1974.
--, Wealth and Poverty in the Book of Proverbs, JSOT.S 99, Sheffield 1990.
--, Wisdom in Proverbs, SBT 45, London 1965.
Wiese, A., Zum Bild des Königs auf ägyptischen Siegelamuletten, OBO 96, Fribourg/Göttingen 1990.
Wildberger, H., Jesaja 1-12, BK.AT X/1, Neukirchen-Vluyn ²1980.
Wildeboer, D.G., Die Sprüche, KHC XV, Freiburg u.a. 1897.
Willi, T., Die Chronik als Auslegung. Untersuchungen zur literarischen Gestalt der historischen Überlieferung Israels, FRLANT 106, Göttingen 1972.
Willi-Plein, Ina, Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments. Untersuchungen zum literarischen Werden der auf Amos, Hosea und Micha zurückgehenden Bücher im hebräischen Zwölfprophetenbuch, BZAW 123, Berlin/New York 1971.
Williamson, H.G.M., Ezra, Nehemiah, WBC 16, Waco 1985. (=Ezra)
--, The Governors of Judah under the Persians, TynB 39 (1988), 59-82.
--, Nehemiah's Walls Revisited, PEQ 11 (1984), 81-88.
Wilson, F.M., Sacred and Profane? The Yahwistic Redaction of Proverbs Reconsidered, in: K.G.Hoglund u.a. (Hg.), The Listening Heart, FS R.E.Murphy, JSOT.S 58, Sheffield 1987, 313-334.
Winter, U., Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt, OBO 53, Fribourg/Göttingen 1983.
Wolff, H.W., Hosea, BK.AT XIV/1, Neukirchen-Vluyn ³1976.
Wolters, A., Ṣôpiyyâ (Prov 31:27) as Hymnic Participle and Play on Sophia, JBL 104 (1985), 577-587.
Wright, C.J.H., The Israelite Household and the Decalogue. The Social Background and Significance of Some Commandments, TynB 30 (1979), 101-124.
Würthwein, E., Der 'amm ha'arez im Alten Testament, BWANT IV,17, Stuttgart 1936.
--, Das erste Buch der Könige. Kapitel 1-16, ATD 11,1, Göttingen ²1985.
--, Die Bücher der Könige. 1.Kön. 17-2.Kön. 25, ATD 11,2, Göttingen 1984.
Yamauchi, E.M., The Archeological Background of Ezra, BS 137 (1980), 195-211.
--, The Archeological Background of Nehemiah, BS 137 (1980), 291-309.
Yardeni, Ada, Remarks on the Priestly Blessing on two Ancient Amulets from Jerusalem, VT 41 (1991), 176-185.
Yee, Gale A., 'I have perfumed my bed with myrrh': The Foreign Woman (*'iššâ zārâ*) in Proverbs 1-9, JSOT 43 (1989), 53-68.
--, By the Hand of a Woman: The Metaphor of the Woman Warrior in Judges 4, Semeia 61 (1993), 99-132.

Zertal, A., The Pahwah of Samaria (Northern Israel) During the Persian Period. Types of Settlement, Economy, History and New Discoveries, Trans 3 (1990), 9-30.
Zimmerli, W., Ezechiel 1-24, BK.AT XIII/1, Neukirchen-Vluyn ²1979.
Zimmern, H., Die babylonische Göttin im Fenster, OLZ 31 (1928), 1-3.
Zwickel, W., Räucherkult und Räuchergeräte. Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament, OBO 97, Fribourg/Göttingen 1990.

Bibelstellenregister (in Auswahl)

Begriffs- und Sachregister (in Auswahl)

(* verweist ausschließlich auf Anmerkungen)

Bd. 25/1a MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI. 68 Seiten. 1980.

Bd. 25/2 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band II. Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. XVI–201 Seiten. 1979.

Bd. 25/3 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band III. XXXIV–478 Seiten. 1986.

Bd. 46 ERIK HORNUNG: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh.* Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck, Hermann Schlögl und Elisabeth Staehelin und mit einem Beitrag von Gerhard Fecht. XII–129 Seiten, 10 Abbildungen. 1991. 2. ergänzte Auflage.

Bd. 50/1 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 812 pages. 1982.

Bd. 50/2 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1112 pages. 1986.

Bd. 50/3 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* Tome 3. Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst†, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger†, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1424 pages. 1992.

Bd. 52 MIRIAM LICHTHEIM: *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context.* A Study of Demotic Instructions. X–240 Seiten. 1983.

Bd. 53 URS WINTER: *Frau und Göttin.* Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. XVIII–928 Seiten, 520 Abbildungen. 1987. 2. Auflage. Mit einem Nachwort zur 2. Auflage.

Bd. 54 PAUL MAIBERGER: *Topographische und historische Untersuchungen zum Sinaiproblem.* Worauf beruht die Identifizierung des Ǧabal Mūsā mit dem Sinai? 189 Seiten, 13 Tafeln. 1984.

Bd. 56 HANS-PETER MÜLLER: *Vergleich und Metapher im Hohenlied.* 59 Seiten. 1984.

Bd. 57 STEPHEN PISANO: *Additions or Omissions in the Books of Samuel.* The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts. XIV–295 Seiten. 1984.

Bd. 58 ODO CAMPONOVO: *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den Frühjüdischen Schriften.* XVI–492 Seiten. 1984.

Bd. 59 JAMES KARL HOFFMEIER: *Sacred in the Vocabulary of Ancient Egypt.* The Term *DSR*, with Special Reference to Dynasties I–XX. XXIV–281 Seiten, 24 Figures. 1985.

Bd. 60 CHRISTIAN HERRMANN: *Formen für ägyptische Fayencen.* Katalog der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz und einer Privatsammlung. XXVIII-199 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text und 30 Tafeln. 1985.

Bd. 61 HELMUT ENGEL: *Die Susanna-Erzählung.* Einleitung, Übersetzung und Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodition-Bearbeitung. 205 Seiten + Anhang 11 Seiten. 1985.

Bd. 62 ERNST KUTSCH: *Die chronologischen Daten des Ezechielbuches.* 82 Seiten. 1985.

Bd. 63 MANFRED HUTTER: *Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt.* Literar- und religionsgeschichtliche Überlegungen zu «Nergal und Ereškigal». VIII–187 Seiten. 1985.

Bd. 64 HELGA WEIPPERT/KLAUS SEYBOLD/MANFRED WEIPPERT: *Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien.* IX–93 Seiten. 1985.

Bd. 65 ABDEL-AZIZ FAHMY SADEK: *Contribution à l'étude de l'Amdouat.* Les variantes tardives du Livre de l'Amdouat dans les papyrus du Musée du Caire. XVI–400 pages, 175 illustrations. 1985.

Bd. 66 HANS-PETER STÄHLI: *Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testamentes.* X–60 Seiten. 1985.

Bd. 67 OTHMAR KEEL / SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Band I. 115 Seiten, 103 Abbildungen. 1985.

Bd. 68 WALTER BEYERLIN: *Weisheitliche Vergewisserung mit Bezug auf den Zionskult.* Studien zum 125. Psalm. 96 Seiten. 1985.

Bd. 69 RAPHAEL VENTURA: *Living in a City of the Dead.* A Selection of Topographical and Administrative Terms in the Documents of the Theban Necropolis. XII–232 Seiten. 1986.

Bd. 70 CLEMENS LOCHER: *Die Ehre einer Frau in Israel.* Exegetische und rechtsvergleichende Studien zu Dtn 22, 13–21. XVIII–464 Seiten. 1986.

Bd. 71 HANS-PETER MATHYS: *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.* Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18). XII–204 Seiten. 1990. 2. verbesserte Auflage.

Bd. 72 FRIEDRICH ABITZ: *Ramses III. in den Gräbern seiner Söhne.* 156 Seiten, 31 Abbildungen. 1986.

Bd. 73 DOMINIQUE BARTHÉLEMY/DAVID W. GOODING/JOHAN LUST/EMANUEL TOV: *The Story of David and Goliath.* 160 Seiten. 1986.

Bd. 74 SILVIA SCHROER: *In Israel gab es Bilder.* Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament. XVI–553 Seiten, 146 Abbildungen. 1987.

Bd. 75 ALAN R. SCHULMAN: *Ceremonial Execution and Public Rewards.* Some Historical Scenes on New Kingdom Private Stelae. 296 Seiten, 41 Abbildungen. 1987.

Bd. 76 JOŽE KRAŠOVEC: *La justice (Ṣdq) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne.* 456 pages. 1988.

Bd. 77 HELMUT UTZSCHNEIDER: *Das Heiligtum und das Gesetz.* Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ez 25–40; Lev 8–9). XIV–326 Seiten. 1988.

Bd. 78 BERNARD GOSSE: *Isaie 13,1-14,23.* Dans la tradition littéraire du livre d'Isaïe et dans la tradition des oracles contre les nations. 308 pages. 1988.

Bd. 79 INKE W. SCHUMACHER: *Der Gott Sopdu - Der Herr der Fremdländer.* XVI–364 Seiten, 6 Abbildungen. 1988.

Bd. 80 HELLMUT BRUNNER: *Das hörende Herz.* Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens. Herausgegeben von Wolfgang Röllig. 449 Seiten, 55 Abbildungen. 1988.

Bd. 81 WALTER BEYERLIN: *Bleilot, Brecheisen oder was sonst?* Revision einer Amos-Vision. 68 Seiten. 1988.

Bd. 82 MANFRED HUTTER: *Behexung, Entsühnung und Heilung.* Das Ritual der Tunnawiya für ein Königspaar aus mittelhethitischer Zeit (KBo XXI 1 – KUB IX 34 – KBo XXI 6). 186 Seiten. 1988.

Bd. 83 RAPHAEL GIVEON: *Scarabs from Recent Excavations in Israel.* 114 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text und 9 Tafeln. 1988.

Bd. 84 MIRIAM LICHTHEIM: *Ancient Egyptian Autobiographies chiefly of the Middle Kingdom.* A Study and an Anthology. 200 Seiten, 10 Seiten Abbildungen. 1988.

Bd. 85 ECKART OTTO: *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Ešnunna und im «Bundesbuch».* Eine redaktionsgeschichtliche und rechtsvergleichende Studie zu altbabylonischen und altisraelitischen Rechtsüberlieferungen. 220 Seiten. 1989.

Bd. 86 ANDRZEJ NIWIŃSKI: *Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri of the 11th and 10th Centuries B.C.* 488 Seiten, 80 Seiten Tafeln. 1989.

Bd. 87 URSULA SEIDL: *Die babylonischen Kudurru-Reliefs.* Symbole mesopotamischer Gottheiten. 236 Seiten, 33 Tafeln und 2 Tabellen. 1989.

Bd. 88 OTHMAR KEEL/HILDI KEEL-LEU/SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Band II. 364 Seiten, 652 Abbildungen. 1989.

Bd. 89 FRIEDRICH ABITZ: *Baugeschichte und Dekoration des Grabes Ramses' VI.* 202 Seiten, 39 Abbildungen. 1989.

Bd. 90 JOSEPH HENNINGER SVD: *Arabica varia.* Aufsätze zur Kulturgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire culturelle de l'Arabie et de ses régions limitrophes. 504 Seiten. 1989.

Bd. 91 GEORG FISCHER: *Jahwe unser Gott.* Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex. 3–4). 276 Seiten. 1989.

Bd. 92 MARK A. O'BRIEN: *The Deuteronomistic History Hypothesis:* A Reassessment. 340 Seiten. 1989.

Bd. 93 WALTER BEYERLIN: *Reflexe der Amosvisionen im Jeremiabuch.* 120 Seiten. 1989.

Bd. 94 ENZO CORTESE: *Josua 13-21.* Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk. 136 Seiten. 1990.

Bd. 96 ANDRÉ WIESE: *Zum Bild des Königs auf ägyptischen Siegelamuletten.* 264 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text und 32 Tafeln. 1990.

Bd. 97 WOLFGANG ZWICKEL: *Räucherkult und Räuchergeräte.* Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament. 372 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text. 1990.

Bd. 98 AARON SCHART: *Mose und Israel im Konflikt.* Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen. 296 Seiten. 1990.

Bd. 99 THOMAS RÖMER: *Israels Väter.* Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition. 664 Seiten. 1990.

Bd. 100 OTHMAR KEEL/MENAKHEM SHUVAL/CHRISTOPH UEHLINGER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Band III. Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop. XIV–456 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text und 22 Tafeln. 1990.

Bd. 101 CHRISTOPH UEHLINGER: *Weltreich und «eine Rede».* Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9). XVI–654 Seiten. 1990.

Bd. 102 BENJAMIN SASS: *Studia Alphabetica.* On the Origin and Early History of the Northwest Semitic, South Semitic and Greek Alphabets. X–120 Seiten. 16 Seiten Abbildungen. 2 Tabellen. 1991.

Bd. 103 ADRIAN SCHENKER: *Text und Sinn im Alten Testament.* Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien. VIII–312 Seiten. 1991.

Bd. 104 DANIEL BODI: *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra.* IV–332 Seiten. 1991.

Bd. 105 YUICHI OSUMI: *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b–23,33.* XII–284 Seiten. 1991.

Bd. 106 RUDOLF WERNER: *Kleine Einführung ins Hieroglyphen-Luwische.* XII–112 Seiten. 1991.

Bd. 107 THOMAS STAUBLI: *Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn.* XII–408 Seiten. 145 Abb. und 3 Falttafeln. 1991.

Bd. 108 MOSHÉ ANBAR: *Les tribus amurrites de Mari.* VIII–256 Seiten. 1991.

Bd. 109 GÉRARD J. NORTON/STEPHEN PISANO (eds.): *Tradition of the Text.* Studies offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday. 336 Seiten. 1991.

Bd. 110 HILDI KEEL-LEU: *Vorderasiatische Stempelsiegel.* Die Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz. 180 Seiten. 24 Tafeln. 1991.

Bd. 111 NORBERT LOHFINK: *Die Väter Israels im Deuteronomium.* Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer. 152 Seiten. 1991.

Bd. 112 EDMUND HERMSEN: *Die zwei Wege des Jenseits.* Das altägyptische Zweiwegebuch und seine Topographie. XII–282 Seiten, 1 mehrfarbige und 19 Schwarz-weiss-Abbildungen. 1992.

Bd. 113 CHARLES MAYSTRE: *Les grands prêtres de Ptah de Memphis.* XIV–474 pages, 2 planches. 1992.

Bd. 114 THOMAS SCHNEIDER: *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches.* 480 Seiten. 1992.

Bd. 115 ECKHARD VON NORDHEIM: *Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients.* Religionsgeschichtlicher Vergleich anhand von Gen 15/22/28, dem Aufenthalt Israels in Ägypten, 2 Sam 7, 1 Kön 19 und Psalm 104. 240 Seiten. 1992.

Bd. 116 DONALD M. MATTHEWS: *The Kassite Glyptic of Nippur.* 208 Seiten. 210 Abbildungen. 1992.

Bd. 117 FIONA V. RICHARDS: *Scarab Seals from a Middle to Late Bronze Age Tomb at Pella in Jordan.* XII–152 Seiten, 16 Tafeln. 1992.

Bd. 118 YOHANAN GOLDMAN: *Prophétie et royauté au retour de l'exil. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie.* XIV–270 pages. 1992.

Bd. 119 THOMAS M. KRAPF: *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit. Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion.* XX-364 Seiten. 1992.

Bd. 120 MIRIAM LICHTHEIM: *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies.* 236 Seiten, 8 Tafeln. 1992.

Bd. 121 ULRICH HÜBNER: *Spiele und Spielzeug im antiken Palästina.* 256 Seiten. 58 Abbildungen. 1992.

Bd. 122 OTHMAR KEEL: *Das Recht der Bilder, gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder.* 332 Seiten, 286 Abbildungen. 1992.

Bd. 123 WOLFGANG ZWICKEL (Hrsg.): *Biblische Welten. Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag.* 268 Seiten, 19 Abbildungen. 1993.

Bd. 125 BENJAMIN SASS/CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals. Proceedings of a symposium held in Fribourg on April 17-20, 1991.* 368 pages, 532 illustrations. 1993.

Bd. 126 RÜDIGER BARTELMUS/THOMAS KRÜGER/HELMUT UTZSCHNEIDER (Hrsg.): *Konsequente Traditionsgeschichte. Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag.* 418 Seiten. 1993.

Bd. 127 ASKOLD I. IVANTCHIK: *Les Cimmériens au Proche-Orient.* 336 pages. 1993.

Bd. 128 JENS VOß: *Die Menora. Gestalt und Funktion des Leuchters im Tempel zu Jerusalem.* 124 Seiten. 1993.

Bd. 129 BERND JANOWSKI/KLAUS KOCH/GERNOT WILHELM (Hrsg.): *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament. Internationales Symposion Hamburg 17.-21. März 1990.* 572 Seiten. 1993.

Bd. 130 NILI SHUPAK: *Where can Wisdom be found?* The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature. XXXII–516 pages. 1993.

Bd. 131 WALTER BURKERT/FRITZ STOLZ (Hrsg.): *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich.* 134 Seiten. 1994.

Bd. 132 HANS-PETER MATHYS: *Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit.* 392 Seiten. 1994.

Bd. 133 REINHARD G. LEHMANN: *Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit.* 472 Seiten, 13 Tafeln. 1994.

Bd. 134 SUSANNE BICKEL: *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire.* 360 pages. 1994.

Bd. 135 OTHMAR KEEL: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Band IV. Mit Registern zu den Bänden I–IV. XII–340 Seiten mit Abbildungen, 24 Seiten Tafeln. 1994.

Bd. 136 HERMANN-JOSEF STIPP: *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches.* Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte. VII–196 Seiten. 1994.

Bd. 137 PETER ESCHWEILER: *Bildzauber im alten Ägypten.* Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches. X–380 Seiten, 28 Seiten Tafeln. 1994.

Bd. 138 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel.* Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament. XXIV–1000 Seiten, 70 Seiten Bildtafeln. 1994.

Bd. 139 WALTER DIETRICH/MARTIN A. KLOPFENSTEIN (Hrsg.): *Ein Gott allein?* JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte. 616 Seiten. 1994.

Bd. 140 IZAK CORNELIUS: *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al.* Late Bronze and Iron Age I Periods (c 1500 – 1000 BCE). XII–326 pages with illustrations, 56 plates. 1994.

Bd. 141 JOACHIM FRIEDRICH QUACK: *Die Lehren des Ani.* Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld. X–344 Seiten, 2 Bildtafeln. 1994.

Bd. 142 ORLY, GOLDWASSER: *From Icon to Metaphor.* Studies in the Semiotics of the Hieroglyphs. X–194. 1995.

Bd. 143 KLAUS BIEBERSTEIN: *Josua-Jordan-Jericho.* Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1–6. XII-494 Seiten. 1995.

Bd. 144 CHRISTL MAIER: *Die «fremde Frau» in Proverbien 1-9.* Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie. XII-304 Seiten. 1995.

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ

Zu diesem Buch

In der Dunkelheit lauert die «fremde Frau» (Prov. 7,9.12). Ihr Pfad senkt sich zum Tod (Prov. 2,18). Nicht zufällig stand die Gestalt in der bisherigen Forschung im Dunkel, am Rande des Interesses, während ihre gepriesene Gegenspielerin «Frau Weisheit» allseits Beachtung fand. Die vorliegende Studie erfaßt das facettenreiche Porträt der «fremden Frau» in Prov. 1-9 unter besonderer Berücksichtigung der Metaphorik und der literarischen Bezugnahmen auf traditionsgeschichtlich vorausliegende Texte. Als Thema weisheitlicher Mahnreden aus nachexilischer Zeit zeigt die literarische Figur der «Fremden» das Frauenbild ihres Trägerkreises auf. Die in der Untersuchung erarbeiteten sozialgeschichtlichen Konstellationen der persischen Provinz Jehud machen Benennung und Funktion der «fremden Frau» in Proverbien 1-9 verständlich: «Fremd» im Sinne der Autorinnen und Autoren ist jede Frau außerhalb der eigenen Familie, die die gesellschaftlich anerkannten Normen für die Beziehungen der Geschlechter bricht.
Die Lehrreden warnen vor sexuellen Beziehungen mit Frauen außerhalb der Ehe und kündigen demjenigen, der die Warnung nicht beachtet, dramatische Folgen wie den Verlust des Besitzes und die soziale Ächtung an. Die Trägergruppe der Texte ist in gebildeten Laienkreisen der städtischen Oberschicht der Provinz Jehud zu suchen, die ihre Lehrreden als aktualisierende Auslegung von Torageboten versteht. Sie setzt sich für den Erhalt bestehender Familienbindungen innerhalb der Vaterhäuser *(bāttê 'âbôt)* ein, die Grundlage für Wohlstand und hohe soziale Stellung sind.

English summary

The «strange woman» lurks in the darkness (Proverbs 7:9.12), her path runs towards death (2:18). Because of its negative profile, the character has remained obscure and a voice from the margin throughout the history of interpretation, much more attention having been paid to «Lady Wisdom», her famous counterpart.The present study analyzes the multifaceted portrait of the «strange woman» in Proverbs 1-9, paying special attention to the speeches' metaphors and literary allusions to earlier Biblical texts.

Functioning as a postexilic instructional topic, the literary character of the «strange woman» discloses the perspectives on women which were valid for the authors of Proverbs 1-9. Persian period Yehud provides a social setting for these chapters which may explain the «strange woman's» naming, characterization and function: According to the authors, every woman outside one own's family is «strange» if she breaks the socially accepted standards in gender relations. The speeches about the «strange woman» warn against sexual intercourse with women outside regular marriage relations and announce dramatic consequences, such as loss of property and social disgrace, to any man who would not listen to their instructions.

These instructions were produced among educated women and men belonging to the urban upper class of the Yehud province. Their teaching is conceived as an interpretation and an actualization of Torah commandments. They plead for the preservation of existing family ties within ancestral houses *(bāttê 'âbôt)* as a basic prerequisite for wealth and high social status.